

مقومات الدولة الإسلامية في ضوء وثيقة (دستور) المدينة المنورة

بحث مستل من رسالة دكتوراه بعنوان

المبادئ السياسية والوظائف الاقتصادية في وثيقة المدنية

إعداد الباحث:

محمد صالح أحمد خليف

إشراف

أ.د/ الفاتح عبد الله عبد السـ




مجلة
كلية
الدراسات
الإسلامية

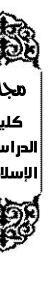




بسم الله الرحمن الرحيم



مجلة
كلية
الدراسات
الإسلامية



ملخص الدراسة

تتناول هذه الدراسة مقومات الدولة في وثيقة المدنية المنورة، وهي الوثيقة التي وضعها النبي صلى الله عليه وسلم عشية دخوله المدينة المنورة لتنظيم العلاقات بين المتساكنين فيها على أساس دستوري يحدد رأس الدولة ممثلا في النبي صلى الله عليه وسلم، ويحدد واجبات طوائف المجتمع المختلفة، وقد عرضت في المبحث الأول لمدلولات الأمة في وثيقة المدينة مميزة بين إطلاقين لهذا المدلول الأول: مفهوم ديني يتناول الجماعة القائمة على التوحد في الانتماء الديني، والثاني: سياسي يتسق ومفهوم المواطنة ويشتبك مع مفهوم الجنسية، وأما في المبحث الثاني فقد عرضت لمقومات الدولة في ضوء وثيقة المدينة، وظهر أن دولة المدينة في عهدها الأول قد استكملت سائر مقومات الدولة، من شعب مستقر متجانس يقوم على أساس المواطنة، ويسكن في إقليم واحد له حدود واضحة، في ظل سلطة تتمتع بالسيادة التامة على أرضها وتتوفر لها الكلمة المسموعة في الداخل ومنعة الجانب في الخارج. وقد ناقشت في المبحث الثالث قضية الاعتراض على كون الإسلام دينا ودولة وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن حاكما، وتناولت الدراسة إثبات كون النبي صلى الله عليه وسلم كان حاكما ونبيا في الوقت نفسه وأن الإسلام دين ودولة.

الكلمات المفتاحية: مقومات الدولة الإسلامية – ميثاق المدينة

Features of the Islamic State in Light of the Constitution of Medina

By: Muhammad Saleh Ahmad Khalif

E.MAIL: mohammad.saleh11@hotmail.com

Abstract



This study explores the features of the Islamic state as stated in the constitution of Medina, which is a charter drawn up by the Prophet (pbuh) on the night of his arrival in Medina to regulate the relationships among the residents on a constitutional basis. The constitution defines the Prophet (pbuh) as the head of the state, and defines the duties of the different groups of the community. The first section of the study details the indications of the word *úmmah* (nation) as stated in the charter on two levels. The first level indicates a religious concept referring to the group of the believing Muslims. The second level is a political indication referring to the concept of citizenship, which matches with the concept of nationality. The second section exhibits the features of the state in light of the charter. It is shown that Medina then fully met the specifications of a state during its first era. It formed a stable harmonious people gathered on the basis of citizenship, living in one region with clear borderlines, and under the rule of an authority with full sovereignty over its lands, being obeyed on the inside and feared on the outside. The third section discusses the controversial issue where some object to the idea that Islam was both a religion and a state and that the Prophet (pbuh) was an authority. The study sets to prove that the Prophet (pbuh) was both a ruler and a Prophet, and that Islam was a religion and a state.

Key words: features of the Islamic state – the Charter of Medina



نص الوثيقـة

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] هذا كتاب [1] من محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش



(١) روى هذا الكتاب كثير من أئمة النقل، ولم ينقل عن أحد من كبار الأئمة أنه طعن فيه سندًا أو متنًا، وأول من رواه بنصه الكامل المطول المذكور في السيرة هو محمد بن إسحاق بن يسار، إمام المغازي والسير، [ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ٢، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥ م) ج ١ ص ٥٠١] ونقله عنه بنصه كاملًا ابن كثير [البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٨٨) ج ٣ ص: ٢٧٣] ولم يتكلم في سنده ولا في متنه بشيء يشعر بضعفه، بله أن يكون موضوعًا مكذوبًا، وابن كثير عالم ناقد، إذا رأى ما يقتضي التعقيب على ما يسوقه من الروايات عقَّب بما يراه من موجبات العلم والنقد.

وقد قدَّم ابن كثير لنقل نص الكتاب عن ابن إسحاق بعض الروايات المؤذنة بثبوت الكتاب في الجملة، فقال بعد أن ساق حديث أنس بن مالك في المحالفة بين المهاجرين والأنصار: [ج٣ ص: ٢٧٢] وقال الإمام أحمد [مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١) ج ١١ص ٥٠٤ حديث رقم (٦٩٠٤)]: حدثنا نصر بن باب، عن حجاج - هو ابن أرطاة - قال: وحدثنا سريج، ثنا عبَّاد، عن حجاج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم، وأن يفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين.

وهذا نص من رواية الإمام أحمد صريح بثبوت الكتاب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ؛ لأن المعنى المذكور في حديث عمرو بن شعيب هو محور الكتاب المذكور. وطريق أحمد صحيحه كما قال شارح المسند [الساعاتي، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، بدون تاريخ) ج ٢١ ص ١٠].

ثم قال ابن كثير: قال أحمد [أحمد ج ٤ ص ٢٥٨ حديث رقم (٢٤٤٤)]: وحدثنا سريج، ثنا عباد، عن حجاج، عن الحكم عن قاسم، عن ابن عباس وساقه، قال ابن كثير معقِّبًا ناقدًا: تفرَّد به الإمام أحمد، وهذه

الطريق صححها الأستاذ أحمد شاكر [مسند أحمد، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: دار الحديث دار الحديث – القاهرة، ط١، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥ م)، ج ٣ ص ١١٣].

ثم قال ابن كثير [ج ٣ ص: ٢٧٣]: وفي صحيح مسلم [مسلم، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي – بيروت) ج ٢ ص ١١٤٦ حديث رقم (١٥٠٧)] عن جابر: كتب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على كل بطن عقولة، وهذه إشارة واضحة إلى بعض ما تضمنه الكتاب، لأن قوله على كل بطن يوافق ما جاء في الكتاب من استعراض بطون الأنصار، وإلزام كل بطن بما يلزم البطون الأخرى.



وممن نقل نص هذا الكتاب عن ابن إسحاق أبو الفتح ابن سيد الناس صاحب (عيون الأثر) وذكره تحت عنوان (ذكر الموادعة بين المسلمين واليهود) فقال [ابن سيد الناس، عيون الأثر، تحقيق: إبراهيم محمد رمضان، (بيروت: دار القلم ، ط١، ١٤١٤/ ١٩٩٣) ج ١ ص ٢٢٧.]: قال ابن إسحاق: وكتب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كتابًا بين المهاجرين والأنصار، ووادع فيه اليهود، وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم، ثم ذكر نص الكتاب وعقب عليه بقوله: هكذا ذكره ابن إسحاق وهو يقصد إلى ما في سنده من إرسال، وابن إسحاق متهم بالتدليس، وإرسال المدلس أضعف من إرسال غيره. ثم قال ليدفع هذا الضعف: وقد ذكره ابن أبي خيثمة فأسنده، قال: حدثنا أحمد بن جناب أبو الوليد، ثنا عيسى بن يونس، ثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني عن أبيه عن جده أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار، فذكره بنحوه. وقد نظرت في أحوال هؤلاء الرجال فوجدت كتب الجرح والتعديل تنص على إمامتهم وتوثيقهم [انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمي، ط ١، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م) ج ٧ ص ٣٣٩. وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٢٧١ هـ ١٩٥٢ م)، ج ٢ ص ٤٥. وابن حبان، الثقات، (الهند: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، ط ١، ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣) ج ٥ ص ٤١ والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢ م) ج ٥ ص ٢٦٥ ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢ م) ج ٣ ص١١٩٦. والمزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار عواد معروف (بيروت:

ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم،

[٢] إنهم أمة واحدة من دون الناس،

[٣] المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون، بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط



مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٠ - ١٩٨٠) ج ١٥ ص ٣٦٧. والذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٣ م) ج ٤ ص ٩٤٠. ج ٦ ص ٤٨١]

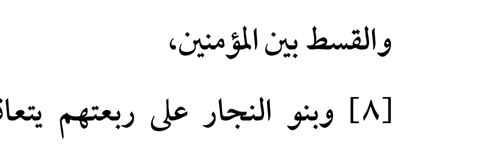
وقد روي من أسانيد أخرى مرسلة وفي الأسانيد المتصلة التي أشرت إلى صحتها الغنى والكفاية، فهذه نصوص وروايات تدل كثرتها واجتماعها على معنى واحد، مع اختلاف رواتها زمنًا، واختلاف بعض عباراتها لفظًا على ثبوت هذا الكتاب ثبوتًا علميًّا تاريخيًّا، وأن النبي – صلى الله عليه وسلم – أمَرَ بكتابته ليكون دستورًا للمجتمع المسلم وموادعة لليهود ما داموا منتهين إلى ما فيه بالوفاء. وقد نقله جمع جمع غفير من كتاب السيرة النبوية سواء منهم المتقدمون والمتأخرون وتعرضوا لما فيه من دلالات وأحكام، وكلهم سلم بصحته إما صراحة أو ضمنا، وحصر هذه الكتب يطول في ولا يناسبه مثل هذا المقام، وللباحث مصنف مستقل في ثبوتية هذه الوثيقة تتبع فيها كل طرقها وبحث في رواتها بحثا تفصيليا وانتهى إلى أن الوثيقة في كل أحوالها لا تقل عن درجة الحسن فبعض أسانيد الوثيقة صحيحة بذاتها ولا تقل عن درجة الحديث الحسن، وبعضها ظهر فيه بعض الضعف ولكنه ينجبر بالشواهد والمتابعات الصحيحة، حتى يصل بذلك إلى مرتبة الحديث الحسن لغيره. ولما كان الحديث الحسن حجة في العمل ما دام لم يعارضه معارض آخر فإن الوثيقة تصلح للاحتجاج بها سواء في الشؤون التاريخية أو في تفريع الأحكام عليها، لاسيما وأنها تضمنت كثيرا من النصوص التي وردت في كتب الحديث الصحيحة وتضمنت كثيرا من الأحكام التي جرى العمل بها عند فقهاء المذاهب المختلفة. وهذا هو رأي أكثر الباحثين المعاصرين حيث يعترفون بما جاء في هذه الوثيقة من نصوص وأحكام تنظم شؤون الدولة في الإسلام. وأنها معين غني وزاد وافر في الأحكام السياسية التي يحتاج لها المسلمون في كل عصر، هذا بالطبع إذا استثنينا ما ارتبط بظروف المكان والزمان الذين ولدت فيهما هذه الوثيقة.

بين المؤمنين،

[٤] وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،

[٥] وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،

[٦] وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،



[٧] وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،

[٨] وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،

[٩] وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،

[١٠] وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،

[١١] وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،

[١٢] وإن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

[١٣] وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه،

[١٤] وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعا، ولو كان ولد أحدهم،



[١٥] ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن،

[١٦] وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس،

[١٧] وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم،

[١٨] وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم،



[١٩] وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا،

[٢٠] وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله،

[٢١] وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه،

[٢٢] وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن،

[٢٣] وإنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه،

[٢٤] وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل،

[٢٥] وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم،

[٢٦] وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين،

[٢٧] وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته،

[٢٨] وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف،

[٢٩] وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف،

[٣٠] وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف،

[٣١] وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف،

[٣٢] وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف،

[٣٣] وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته،



[٣٤] وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم،

[٣٥] وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم،

[٣٦] وإن موالي ثعلبة كأنفسهم،

[٣٧] وإن بطانة يهود كأنفسهم،

[٣٨] وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم،

[٣٩] وأنه لا ينحجز على ثأر جرح وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا.

[٤٠] وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم،

[٤١] وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم،

[٤٢] وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين،

[٤٣] وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة،

[٤٤] وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم،

[٤٥] وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها،

[٤٦] وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة

وأبره

[٤٧] وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها،

[٤٨] وإن بينهم النصر على من دهم يثرب،

[٤٩] وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين،

[٥٠] على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم،

[٥١] وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة. مع البر المحض؟ من أهل هذه الصحيفة. وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره،

[٥٢] وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم، وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.



الدولة ومقوماتها

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الأمة ومدلولاتها في وثيقة المدينة.

المبحث الثاني: مقومات الدولة.

المبحث الثالث: هل كان النبي صلى الله عليه وسلم حاكما.

أعرض المبحث الأول لمدلولات الأمة في وثيقة المدينة، وقد قدمت بين يدي هذا العرض بتعريف الأمة في اللغة وفي الاصطلاح وفي القرآن الكريم وقد ظهر أن الأمة في اللغة هي الجماعة مطلقا، وهي في الاصطلاح: الجماعة السياسية المتحدة في شيء مادي أو معنوي، وهي في القرآن الجماعة المتميزة عن غيرها من الجماعات بصرف النظر عن مضمون هذا المميز. أما في وثيقة المدينة فقد شملت إطلاقين: الأول: مفهوم ديني يتناول الجماعة القائمة على التوحد في الانتماء الديني، وهذه يمكن أن تتوحد في التكوين السياسي ويمكن أن تتعدد في هذا التكوين. والثاني: سياسي يتسق ومفهوم المواطنة ويشتبك مع مفهوم الجنسية، والمميز في الوثيقة أنها جعلت كلا المفهومين مرناً يستطيع من يريد أن يدخل فيه أن يدخله في أي وقت. وقد عرضت العلاقة بين المفهومين فلم يكن تعارض بين كل منهما بل لكل منهما حدود وكل منهما يقتضي واجبات لا تتعارض مع واجبات الآخر، وأما في المبحث الثاني فقد عرضت لمقومات الدولة في ضوء وثيقة المدينة، وبعد أن عرضت لمقومات الدولة في الفكر السياسي الحديث فظهر أن دولة المدينة في عهدها الأول قد استكملت سائر مقومات الدولة، من شعب مستقر متجانس يقوم على أساس المواطنة، ويسكن في إقليم واحد له حدود واضحة، في ظل سلطة تتمتع بالسيادة التامة على أرضها وتتوفر لها الكلمة المسموعة في الداخل ومنعة الجانب في الخارج. وقد ناقشت في المبحث الثالث قضية الاعتراض على كون الإسلام دينا ودولة. تلك القضية التي أثارها بعض الأدباء

وبينت بالأدلة القاطعة أن الإسلام دين ودولة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان حاكما مطاعا له الاعتراف والخضوع من كل أفراد شعبه المسلم منهم واليهودي آنذاك، وقبل ذلك عرضت لمفهومي السيادة والسلطة ومرجع السيادة في الإسلام وهو الله عز وجل إذ له وحده الحكم والتشريع، وأما إطلاق لفظ السيادة على الشعب مع مراعاة نسبية الإضافة أو تقييده بقيد لا يوهم المعنى الشائع في أدبيات الفكر الغربي – فإنه غير ممنوع شرعا، لأن دلالة السيادة محددة في الصلاحيات التي أعطاها الشرع للأمة وهي تنصيب الحاكم والرقابة عليه وعزله إن حاد عن أحكام الشرع نفسها. وأما لفظ السلطة فهو في الشريعة هو السلطة الشرعية فيكون المراد: الأمة مصدر السلطة الشرعية، والحاصل أن سلطة الشعب مقيدة بأحكام الشريعة ومن ثم لا يحصل من المصطلح دلالة غير ما اتفق عليه عموم المسلمين.





المبحث الأول

الأمة ومدلولاتها في وثيقة المدينة.

المطلب الأول: مفهوم الأمة لغة واصطلاحا.

أولا: الأمة في اللغة.



الأمة في اللغة هي: الجماعة. قال الأخفش: (هو في اللفظ واحد وفي المعنى جمع). وكل جنس من الحيوان أمة. وفي الحديث: "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها"(١). وأمة الله: خلقه: يقال: ما رأيت من أمة الله أحسن منه. وأمة الطريق وأمه: معظمه(٢).

ومرجع هذه اللفظة إلى مادة أمم التي تدور حول القصد قال الأزهري: (وأصل هذا الباب كله من (القصد). يقال: أممت إليه، إذا قصدته. فمعنى (الأمة) في الدين، أن مقصدهم مقصد واحد. يقال: أممت إليه، إذا قصدته. ومعنى (الإمة) في النعمة؛ الشيء الذي يقصده الخلق ويطلبونه. ومعنى (الأمة) في الرجل المنفرد الذي لا نظير له: أن قصده منفرد من قصد سائر الناس ... ومعنى (الأمة): القامة، سائر مقصد الجسد).(٣).

فالحاصل أن الأمة في اللغة تعني مطلق الجماعة أيا كان نوعها بشرط اتحادها في مقصد

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: الحلبي، ط٢، ١٩٧٥) ج ٤ ص ٨٠ برقم (١٤٨٩) وابن ماجة في سننه، (القاهرة: دار إحياء التراث العربي) ج ٢ ص ١٠٦٩ برقم (٣٢٠٥) وقال الترمذي حسن صحيح.

(٢) ينظر: الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م) ج٥ ص١٨٦٤ وابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ) ج١٢ص ٢٨.

(٣) ينظر: الأزهري تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١،٢٠٠١م) ج١٥ ص٤٥٥.

واحد؛ قال ابن منظور: (وقوله في الحديث: إن يهود بني عوف أمة من المؤمنين، يريد أنهم بالصلح الذي وقع بينهم وبين المؤمنين كجماعة منهم كلمتهم وأيديهم واحدة)[1]. وذلك راجع أيضا لكونهم جماعة اتحد مقاصدهم السياسية وتواطأت غاياتهم وأغراضهم الاجتماعية.

ثانيا: الأمة في الاصطلاح.

لم تعرف أدبيات السياسة وعلم الاجتماع لمصطلح الأمة مفهوما غير المفهوم السياسي لهذا المصطلح فهو دائما يدل على الجماعة السياسية المتحدة في شيء مادي أو معنوي[2].

يعرف لالاند الأمة **Nation** في موسوعته بأنها: ((جماعة موَّحدة اجتماعيا برابط متَّحد العرق **Race** أو أقلّه رابط المتَّحد الحضاري، التراث التاريخي، التطلعات المشتركة،

---

(١) ابن منظور، ج١٢ ص٢٨.

(٢) اختلف في تقدير عامل الوحدة من نظرية إلى أخرى وذلك تبعا لاختلاف المشارب وتقدير العوامل التي ساهمت في نشوء القوميات المختلف من فيلسوف إلى آخر، فأساس اتحاد الأمة هو وحدة اللغة كما قال فخته الألماني، أو وحدة الأرض والأصل والعادات واللغة والاشتراك في العادات والشعور كما قال مانتشيني الإيطالي، أو وحدة الرغبة في الحياة المشتركة كما قال رينان الفرنسي، أو وحدة التاريخ واللغة والحياة الاقتصادية والثقافية المشتركة كما قال ستالين السوفياتي، أو وحدة اللغة والاشتراك في التاريخ كما قال ساطع الحصري، أو أنها "مجتمع ذو حضارة متميزة، من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة تكون نتيجة تطور تاريخي مشترك "... كما يقول عصمت سيف الدولة. ينظر: بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة، ترجمة ثائر غريب، (بيروت: قدمس، ط١، ٢٠٠٩) ص: ٥٢ - ٥٣. وجوزيف ستالين، الماركسية والقضية القومية، (بيروت: دار النهضة الحديثة) ص١٢، وساطع الحصري، ما هي القومية؟ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ، ط ٢، ١٩٨٥، ص٢٠٠)، وعصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٨٦) ص: ٣٥.

حتى وإن كانت هذه الجماعة لا تشكل دولة))(١).

وتعرف الأمة في الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية بأنها: ((مجموعة من البشر يجمعهم التضامن المشترك، ويضع أفرادها الولاء لها على قمة الولاءات المتصارعة الأخرى))(٢).

وهذا بندكت أندرسن يعرف الأمة بأنها: (جماعة سياسية متخيلة لها حدودها التي تقع خلفها الأمم الأخرى تتمتع بالسيادة)(٣).



والحاصل أن مفهوم الأمة في الأدبيات الحديثة ذو طابع سياسي يتسق ومفهوم المواطنة، ويمكن تعريف الأمة بأنها: "مجموعة من الأفراد يجتمعون على أرض واحدة يشعرون أنهم متحدون تربطهم صلات مادية ومعنوية وتجمع بينهم الرغبة المشتركة في العيش معا، فالرابطة بين الفرد والأمة رابطة نفسية تنشأ نتيجة العديد من العناصر المتداخلة المعقدة مثل الجنس، واللغـة، والدين، والتاريخ، والمصالح المشتركة التي تؤدي إلى زيادة الروابط بينهم"(٤).

ومن هنا يظهر أن هناك عاملين أساسيين في تكوين الأمة: أحدهما كائن في الماضي والثاني في الحاضر؛ الأول: هو الإرث المشترك والذكريات. والثاني: هو الرضا الحالي والرغبة في

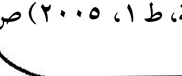
---

(١) عقَّب الباحث (إ. فان بيبيا) على تعريف لالاند للأمة بقوله: (الأمة هي جماعة من البشر المتحدين سياسيا (عمليا وإراديا) فإذا افتقد الاتحاد الفعلي يمكن أن يكون هناك أمة مثالية وطن وليس أمة حقيقية واقعية (بولونيا)، وإذا افتقد الاتحاد الإرادي تتلاشى الأمة أيضا؛ لأنها تتجزأ إلى أمم بقدر ما يكون هناك أجزاء في داخلها حيث يتجدد اتحاد الإرادات (النمسا – هنغاريا) ويكون ثمة أمة بالمعنى الكامل للكلمة حيث يجتمع هذان الشرطان (فرنسا وألمانيا). انظر موسوعة لالاند الفلسفية أندريه لالاند، ترجمة وتعريب: خليل أحمد خليل، (بيروت: منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١) ص٨٥٣.

(2)DavidL.Sills (editor) International Encyclopedia of the Social Science, New York, the Macmillan Company & The Free Press, 1968, vol. 2 , PP . 7 – 9

(٣) بندكت أندرسن، ص: ٥٢ – ٥٣.

(٤) أحمد الشعبي: وثيقة المدينة، المضمون والدلالة، (قطر: كتاب الأمة، ط ١، ٢٠٠٥) ص: ٨٤.



العيش المشترك، وفي متابعة الإعلاء من شأن الإرث الذي تسلمه المواطنون، فالأمة وفق هذا التعريف هي حقيقة تاريخية يحدد مسارها ماض خاص بها وتصميم على صنع المستقبل، فهي تتجلى بالشعور العميق الذي يوحد أفراد الجماعة ويقوي إرادتهم وتصميمهم على العيش المشترك. والخلاف بين المفكرين في هذا الأساس المسبب لهذه الشعور. هل هو الجنس أو الدين أو اللغة أو الأرض أو المصالح الاقتصادية(١).

وأيا كان هذا الأساس فإن الأفراد الذين يشكلون الأمة يمتلكهم الشعور بأن لهم ماضيا مشتركا، وبأنهم مرتبطون بمصير واحد حاضرا ومستقبلا، من هنا ينشأ الشعور بالتضامن وتبرز إرادة العيش المشترك على الرغم من الاتجاهات المختلفة والمتباعدة أحيانا، وطالما أنه لا وجود لهذا الأساس النفسي والاجتماعي فلا وجود للأمة.

ويفترض وجود الأمة توحد السكان اجتماعيا ووجود حد من التجانس بينهم، وهذا لا يعني وجود انسجام مطلق بين أفراد الأمة، فالفوارق بين الفئات والطبقات الاجتماعية لابد لها من الظهور داخل الأمة وإن بدرجات متفاوتة، غير أنها تبقى محصورة في نطاق الأمة وتعالج ضمن إطارها وإن تفاقم الخلافات إلى ما لا نهاية يهدد بالقضاء على وحدة الأمة، ويعني بالتالي أن الشعور بوحدة الانتماء للأمة لم يبلغ بعد مرحلة كافية من النمو(٢).

المطلب الثاني: مفهوم الأمة في القرآن الكريم.

وردت كلمة "أمة" في أربع وستين آية من آيات القرآن الكريم وكانت كلها ذات دلالة واحدة إلا في أربع آيات:

---

(١) انظر: عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، (بيروت: دار النضال، ط ٢، ١٩٨٩) ص: ١٧٩

(٢) انظر: عصام سليمان، ص: ١٧٩



الأولى: قوله تعالى: {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا للهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [النحل: ١٢٠]. فدلت الأمة على أن إبراهيم كان قدوة يؤتم به.

الثانية: في قوله تعالى: {وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ} [هود: ٨]. وقد جاءت للدلالة على الحين والأجل.



والثالثة والرابعة: في قوله تعالى: {بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ} [الزخرف: ٢٢] وقوله تعالى: {وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ} [الزخرف: ٢٣] وجاءت فيه للدلالة على العقيدة أو الطريق.

وفيما عدا ذلك جاءت كلمة أمة في الآيات الباقيات للدلالة على مطلق الجماعة إذا تميزت عن غيرها أيا كان مضمون المميز.

أما الدليل على أن الأمة جماعة أنها في كل موضع جاءت في موقع الفاعل الغائب أشير إليها في الفعل بواو الجماعة. مثل في قوله تعالى: {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ} [آل عمران: ١٠٤]. وقوله: {وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ} [الأعراف: ١٥٩].

والدليل على أن الأمة تعني مطلق الجماعة أنها قد جاءت في القرآن دالة على الجماعة من الناس والجماعة من الجن والجماعة من الحيوان والجماعة من الطير. قال تعالى: {قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ} [الأعراف: ٣٨]. وقال: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ } [الأنعام: ٣٨]. وقال تعالى: {قِيلَ يَانُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ} [هود: ٤٨]. يعني الجماعات المتميزة نوعيا من المخلوقات التي اصطحبها نوح معه.

والتمايز بين الأمم يفترض التعدد وقد أشار القرآن الكريم إلى أن الأمم متعددة في الزمان والمكان كما في قوله تعالى: {وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ}



[الأعراف: ١٦٨] وفي الزمان كما يفيد أمثال قوله تعالى: {وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ} [الأعراف: ٣٤]. بل وهذا التعدد نفسه يرجع إلى مشيئة الله وحكمته ففي أكثر من آية يشير القرآن الكريم إلى تعدد الأمم: {وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ} [يونس: ١٩]. فالتعدد بدأ نفاذا لكلمة سبقت من الله بأن تكون الأمم متعددة وسيبقى قائما. قال تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ} [هود: ١١٨].

فهذه أمم متعددة تواجدت معا في مكان واحد. وثمة أمم متعددة توزعت في الأرض، قال تعالى: {وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ} [الأعراف: ١٦٨].

فالجماعة تكون أمة متى اشترك أفرادها فيما يميزهم عن غيرهم بصرف النظر عن مضمون هذا المميز، وعلى هذا الوجه كان الناس أمة بما تميزوا به من كونهم ناسا.. تميزوا عن أمة من الجن.. وعن أمة من الحيوان.. ولما كانت المميزات متعددة فإن الأمم متعددة بدون تشابه أو تعارض أو تناقض وإن اشتركت جميعا في أنها جماعات متميزة[١].

ومن ثم تتعدد الأمم بتعدد الرسل {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦]. وتتعدد بتعدد الرسالات: {وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [الجاثية: ٢٨]. وتتعدد بتعدد المناسك {لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ} [الحج: ٦٧]. فكل المؤمنين برسولهم أمة بما تميزوا به من رسول وكتاب ومناسك.

وإذا كان المؤمنون بكل رسول أمة، فإن منهم من يكونون أمة بما يتميزون به من اشتراك في نشاط الدعوة أو منسك من مناسك العبادة. في المعنى الأول قال الله تعالى: {مِنْ قَوْمِ

(١) ينظر: عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص: ٢٦ – ٣٠.

مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ} [الأعراف: ١٥٩] وفي المعنى الثاني قال تعالى: {لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ} [آل عمران: ١١٣].



وعليه فلا عبرة في دلالة "الأمة" بمضمون الأمر الذي تميزت به الجماعة فأصبحت أمة، وأنه حيث يوجد مميز ما لجماعة من الناس يصح في لغة القرآن، أن تسمى الجماعة أمة، ولا يمنع هذا من أن تكون جزءا من أمة على وجه آخر مما يميز الجماعات[1].

ويترتب على هذه الدلالة في القرآن:

١ - أن كل المسلمين، كانوا وما يزالون وسيبقون، أمة واحدة من حيث تميزهم عن غيرهم من الناس بانتمائهم الديني إلى الإسلام.

٢ - أن العرب في جزيرتهم يشكلون أمة، حيث يكون مميزهم عن شعوب وأمم أخرى ما يميز الأمم عن الشعوب والقبائل، سوار كانت اللغة أو وحدة الأرض والأصل والعادات واللغة والاشتراك في العادات والشعور أو وحدة الرغبة في الحياة المشتركة أو وحدة التاريخ واللغة والحياة الاقتصادية والثقافية المشتركة، أو وحدة اللغة والاشتراك في التاريخ، أو كان مميز الأمة أنها "مجتمع ذو حضارة متميزة، من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة تكون نتيجة تطور تاريخي مشترك "[2]. أو غير ذلك من المميزات.

ومن ثم فإنه يصح في لغة القرآن أن يقال الأمة العربية كما يصح وصفها بالإسلامية فيقال: الأمة العربية. ولا يكون ثمة تشابه ولا تعارض ولا تناقض مع الأمة كما تتميز بوحدة العلاقة الدينية. فلا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض "الأمة العربية" مع "الأمة الإسلامية"؛

(١) ينظر: المرجع السابق، ص: ٣٠ – ٣٤.

(٢) ينظر: عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص: ٣٥.



كما لا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض الأمة الفرنسية والأمة الإنكليزية والأمة الألمانية والأمة الإيطالية، مع كون كل هذه الأمم تنتمي عقيدة إلى الأمة المسيحية. فكل من الانتمائين قائم، ولكن كل منهما ذو مضمون مختلف، فالأمة العربية مدلول سياسي يجمع بين طياته سائر المتجاورين في المجتمع العربي مهما كانت أديانهم ونزعاتهم المذهبية، والأمة الإسلامية وصف لا ينطبق إلا على تلك الجماعة التي تدين بالإسلام دينا مهما تباعدت أوطانها وتناءت ديارها.

في ضوء هذا التمايز بين مضمون الأمة كيف كانت دلالة الأمة في وثيقة المدينة المنورة؟

المطلب الثالث: مفاهيم الأمة في وثيقة دستور المدينة.

بالنظر إلى مواد وبنود وثيقة المدينة المنورة يظهر أن لكلمة الأمة نفس المدلولات التي تطرقت إليها الآيات القرآنية السابقة من حيث العموم، فالأمة في دستور المدينة تعني الجماعة المميزة عن غيرها بمميز ما، والاختلاف الوحيد هو تخصيص الوثيقة النبوية لكلمة الأمة فإذا كانت الأمة في المفهوم القرآني تعني الجماعة المميزة بإطلاق، فإنها في وثيقة المدينة تعني الجماعة المميزة بمميز محدد وإن كانت الوثيقة قد ذكرت إطلاقين لمفهوم الأمة.

الأول: مفهوم ديني يتناول الجماعة القائمة على التوحد في الانتماء الديني، وهذه يمكن أن تتوحد في التكوين السياسي ويمكن أن تتعدد في هذا التكوين.

الثاني: سياسي يتسق ومفهوم المواطنة ويشتبك مع مفهوم الجنسية، ويعني هذا المفهوم الجماعة القائمة على التوحد في الانتماء إلى مشروع سياسي واحد وكيان سياسي واحد، وهذه يمكن أن تتوحد في الانتماء الديني ويمكن أن تتنوع في هذا الانتماء[1].

---

(١) ينظر: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٩١) ص: ٥٣٧.

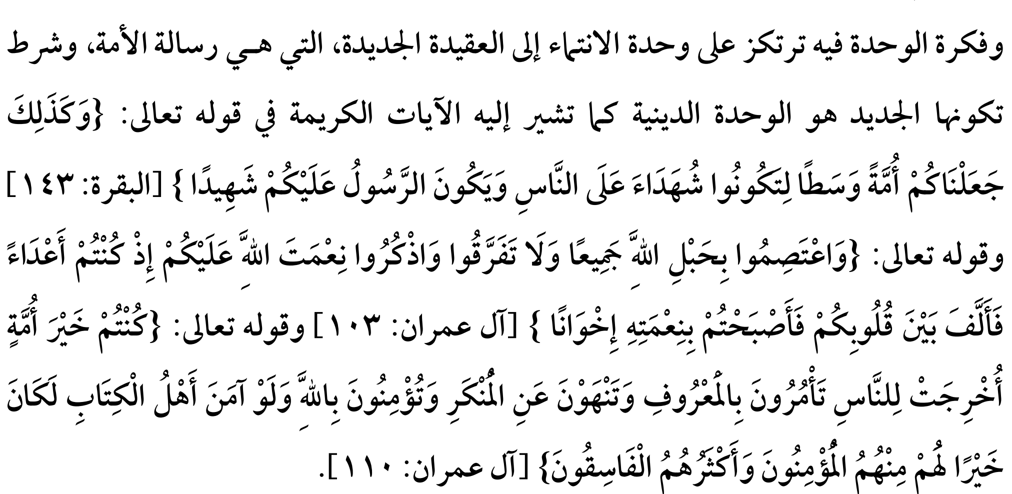


أما الإطلاق الأول أي إطلاق الأمة على الجماعة التي تتميز عن غيرها برابط ديني فقد مثلته الجماعة المؤمنة كما ظهر في المادة (١) و(٢) من نص الدستور والتي جاء فيها:

[١] هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم.



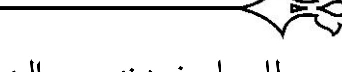
[٢] إنهم أمة واحدة من دون الناس.



وفكرة الوحدة فيه ترتكز على وحدة الانتماء إلى العقيدة الجديدة، التي هي رسالة الأمة، وشرط تكونها الجديد هو الوحدة الدينية كما تشير إليه الآيات الكريمة في قوله تعالى: {وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} [البقرة: ١٤٣] وقوله تعالى: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا} [آل عمران: ١٠٣] وقوله تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ} [آل عمران: ١١٠].

فهذه الآيات مع ما جاء في المادة (٢) تبين الانتظام الاجتماعي الجديد للمؤمنين والمسلمين: «أنهم أمة واحدة من دون الناس»، وهذا ليس حصرا لمقتضيات الترابط بين المسلمين فقط دون غيرهم بدليل المفهوم الثاني للأمة، وإنما هو إضافة جزء آخر من الواجبات على كاهل المسلمين أمة وحاكما، ولهذا كان مفهوم الأمة بالمعنى الديني تأسيسا فريدا لم يسبق إليه الإسلام؛ لكونه لا يتلفع بالعصبية ولا يتسم بالعنصرية ولا يضيق بالحقوق والواجبات المترتبة على المفهوم السياسي للأمة.

أما الأمة بمفهومها السياسي الواسع فتتسع لتشمل أكثر من جماعة دينية، مما يجعل المجتمع الإسلامي سياسيا متكونا من فئات عدة لها انتماءات دينية مختلفة، وقد وضحت ذلك المواد (٢٧ – ٣٧) ففي هذه المواد:



[٢٧] وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ[١] إلا نفسه، وأهل بيته،

[٢٨] وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف،

[٢٩] وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف،



[٣٠] وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف،

[٣١] وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف،

[٣٢] وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف،

[٣٣] وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته،

[٣٤] وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم،

[٣٥] وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم،

[٣٦] وإن موالي ثعلبة كأنفسهم،

[٣٧] وإن بطانة يهود كأنفسهم،

فلقد أثبتت هذه المواد أن جميع العشائر من اليهود أمة مع المؤمنين، ولابد أن يكون المراد من الأمة هنا معنى غير التوحد في الانتماء الديني؛ لأن المادة (٢٧) تصرح بأن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، فيتعين أن يكون المراد بالأمة التوحد في الانتماء إلى المشروع السياسي والمجتمع السياسي والكيان السياسي والمكان السياسي (الدولة والأرض)[٢].

فهذا النص بسياقه السياسي جعل المواطنة ركيزة مهمة من ركائز المجتمع السياسي

---

(١) يعني يهلك.

(٢) ينظر: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص: ٥٣٦.



الإسلامي، قد تتساوى مع الانتماء الديني حين يكون المجتمع السياسي كله ذا انتماء ديني واحد ودولة واحدة، فيتحد في الخارج المعاش مفهوم الأمة مع مفهوم الوطن والدولة والمواطنة. وقد لا تتحد هذه المفاهيم في مصداق فتكون أمتان أو أكثر في الانتماء الديني في وطن واحد ومجتمع سياسي واحد ودولة واحدة، فالأمة الواحدة في المعنى السياسي التنظيمي للوثيقة تشكل مجتمعا سياسيا واحدا مكونا من أمتين من حيث الانتماء الديني، وقد يتكون من أكثر من أمتين في بعض الأحيان(١).

إن المواطنة لا تساوق الانتماء الديني دائما، بل يمكن أن تفترق عنه حين لا يكون المجتمع السياسي كله ذا انتماء ديني واحد، مما يلزم معه استحداث نظم جديدة تراعي كل التنوعات الدينية الموجودة في مجتمع واحد وإقليم واحد. وهذا ما فطنت له وثيقة دستور المدينة فأعطت لمبدأ الأمة مفهوما جديدا يتسق ومفهوم المواطنة ويؤسس لمبدأ التعايش، ويحقق الالتحام الاجتماعي والتكامل الإنساني في المجتمع الواحد، وفقا لمنظومة الحقوق والواجبات والمساواة أمام القانون.

ولقد كان هذا المفهوم الجديد للأمة النواة الأولى للاعتـراف بتكوين «الأمة» للمرة الأولى في تاريخ جزيرة العرب السياسي، وأنها وحدة واحدة لا تتجزأ، وهنا نشـعر بالانتقال الكبير في حياة العرب من حياة الفرد والقبيلة إلى حياة الأمة الواحدة(٢).

وقد أدى فهم الأمة بهذا الشكل إلى تجاوز الروابط الأسرية والقبلية التي اعترف بها الإسلام، وأعطاها حيزا في تشريعه وفي تشكيل مجتمعه الأهلي من خلال التشريع السياسي

(١) ينظر: خالد عليوي جياد، حقوق الآخر في ضوء وثيقة المدينة المنورة (كربلاء: مجلة رسالة الحقوق، السنة الرابعة العدد الثاني، ٢٠١٢) ص: ١٥٧ ومحمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص(٥٣٥).

(٢) ينظر: أحمد قائد الشعبي، ص: ٨٦.

وتشكيل المجتمع السياسي الإسلامي، نعم أبقى الإسلام على التجمعات القبلية والعشائرية واعتبرها أطرا للتعاون الأسري والإنساني والتماسك الاجتماعي، لكنه أفرغها من مضمونها السياسي ولم يعطها في الغالب شخصية إدارية متميزة، لذا فإنها في المجال السياسي الحقوقي والواجبات العامة لا تسبغ على المنتمي إليها أي امتياز، كما لا يحمله انتماؤه إلى العشيرة أية تبعة بسبب ما يرتكبه شخص آخر من تلك العشيرة من جرائم كما يتضح من الفقرات[1].



المطلب الرابع: مرونة مفهوم الأمة على مستوي دلالته في الوثيقة.

كما يحسب للإسلام إعطاءه التعبير القانوني والدستوري والاعتراف بالأمة كجماعة سياسية، دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو الدين أو النوع أو غير ذلك من المميزات التي شاع استخدامها في الفكر السياسي، فإنه يحسب له إعطاء مفهوم الأمة سواء من الناحية السياسية أو من الناحية الدينية مرونة غير عادية تجعل منه عقدا مرنا، يتيح لكل أحد إبرامه في أي وقت ومن ثم يتمتع بجملة من الحقوق وتجب عليه جملة من الواجبات.

فلقد جعل دستور المدينة مفهوم الأمة من الجانب الديني العقدي متسعا لكل من يدخل في الإسلام مهاجرا إليه، فنصت المادة الأولى منه على جواز الدخول في الإسلام:

[١] بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم ...

وهذا ظاهر في أن من دخل في الإسلام وهاجر إلى المدينة والتزم الجهاد مع المسلمين، ومن لحق بالنبي صلى الله عليه وسلم في المدينة من المسلمين الذين لم يكونوا قد هاجروا بعد حين وضع الصحيفة تشملهم جميع أحكامها. وشرط الهجرة واللحوق بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة كان من قبيل ما يسمى بالسياسة الشرعية واتباع المصلحة التي تختلف من وقت إلى آخر، بدليل أنه صلى الله عليه وسلم بعد أن أنعم الله عليه وسلم بالنصر وبسط يده على جزيرة العرب

(١) ينظر: خالد عليوي جياد، ص: ١٥٧.



فلم يبق فيها مشرك[1] قال: ((لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية))[2].قال مجاشع بن مسعود السلمي: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم أبايعه على الهجرة، فقال: «إن الهجرة قد مضت لأهلها، ولكن على الإسلام والجهاد والخير»[3].

والجهاد نفسه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الآخرين [4]. ومن ثم يظل نطاق



(١) أي أن الهجرة الفاضلة المهمة المطلوبة في ذلك الوقت والتي يمتاز بها أهلها امتيازا ظاهرا انقطعت بفتح مكة ومضت لأهلها الذين هاجروا قبل فتح مكة؛ لأن الإسلام قوي وعز بعد فتح مكة عزا ظاهرا. بخلاف ما قبله. وإلا فقد ذهب العلماء إلى أن الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام باقية إلى يوم القيامة، ينظر: النووي، شرح صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢) ج١٣ ص٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب: مناقب الأنصار، باب: هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة ج٥ ص٥٧ حديث رقم (٣٨٩٩) ومسلم في صحيحه، في كتاب: الإمارة، باب: باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير، وبيان معنى لا هجرة بعد الفتح ج٣ ص١٤٨٨ حديث رقم (١٨٦٤)

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب: الإمارة، باب: باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير، وبيان معنى لا هجرة بعد الفتح ج٣ ص١٤٨٨ حديث رقم (١٨٦٤).

(٤) ينظر: الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م) ج٧ ص٩٨ وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: دار الحديث، ط ١، ٢٠٠٤) ج٢ ص١٤٣ والعمراني: البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري (جدة:دار المنهاج، ط ١، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠ م) ج١٢ ص٩٩ وابن قدامة: المغني لابن قدامة (القاهرة: مكتبة القاهرة، ط١، ١٩٦٨) ج٩ ص١٩٨.

وأما فرض الكفاية فهو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين، لا من كل فرد منهم، بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد أدى الواجب وسقط الإثم والحرج عن الباقين وإذا لم يقم به أي فرد من أفراد المكلفين أثموا جميعا بإهمال هذا الواجب، كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصلاة على الموتى، وبناء المستشفيات،



الأمة مفتوحا بمعناه الديني لمجرد الدخول في الإسلام فتثبت له جملة من الحقوق في رقبة المسلمين، حتى وإن لم يكن معهم في إقليم واحد.

وأما اتساع المفهوم ومرونته من الجانب السياسي التنظيمي، وكونه عقدا سياسيا واجتماعيا مفتوحا لكل من ينضم إلى منظومة المواطنة في الدولية الوليدة عن طريق الحلف والمعاهدة فهذا تظهره المادة (١٧) والتي جاء فيها:

[١٧] وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.

وعبارة اليهود وإن كان يمكن أن تعني خصوص الذين ورد النص عليهم في الصحيفة في الفقرات. فهي تعني أيضا اليهود الذين لم يقرروا الدخول في هذا العقد السياسي مثل قبائل اليهود الكبرى، فقد ذكرت البطون اليهودية الصغيرة التي كانت في ذلك الوقت قد اندرجت في البطون العربية وصارت تعد منها بحسب العرف القبلي، ولذلك ذكرتها الصحيفة لا بأسمائها، ولكن بأسماء البطون العربية التي تتبعها، أما قبائل اليهود الثلاث الكبرى وهي: بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة، فلم يجئ لها ذكر في الصحيفة، ولكن الوثيقة أتاحت لها إمكانية الدخول في العقد السياسي للدولة فيما بعد من خلال المادة (١٧) وهذا ما حدث بالفعل فقد وقعت بين النبي - صلى الله عليه وسلم - وبين هذه القبائل عهود أشار إليها المؤرخون وإن لم يذكروا نصها، والأرجح أن هذه القبائل اليهودية لم تعاقد النبي - صلى الله عليه وسلم- في

وإنقاذ الغريق، وإطفاء الحريق، والطب، والصناعات التي يحتاج إليها الناس، والقضاء والإفتاء، ورد السلام، وأداء الشهادة.

ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م) ج٢ ص٤٠٤ والأسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م) (ص: ٤٤) وخلاف، علم أصول الفقه (القاهرة: مكتبة الدعوة) (ص: ١٠٨).



وقت واحد، فيبدو أن بني قينقاع كانت هي أول قبائل اليهود دخولا في المعاهدة، فقد ذكرت المصادر أن بني قينقاع حين أجلاهم النبي – صلى الله عليه وسلم– بعد بدر كانوا هم أول من نقض العهد[1].

وذكر الواقدي أن اليهود بعد مقتل كعب بن الأشرف وإهدار دم اليهود، فزعوا وجاءوا إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – يقولون: "لقد طرق صاحبنا الليلة، وهو سيد من سادتنا، قتل غيلة بلا جرم، ولا حدث علمناه" فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: "إنه لو قر كما قر غيره ممن هو على مثل رأيه ما اغتيل، ولكنه نالنا بالأذى وهجانا بالشعر، ولا يفعل هذا أحد منكم إلا كان السيف" ودعاهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إلى أن يكتب بينهم كتابًا ينتهون إلى ما فيه، فكتبوا بينهم وبينه كتابًا[2]. وقد كان مقتل كعب بن الأشرف بعد جلاء بني قينقاع، وقبل موقعة أحد. ومن ذلك يتبين أن بني قينقاع كانوا هم أول من تعاقد مع النبي – صلى الله عليه وسلم – من القبائل اليهودية الكبرى.

ويرجح هذا أن بني قينقاع كانوا حلفاء الخزرج، وكانت بطون الخزرج كلها قد دخلت في الإسلام، ثم إنهم كانوا يساكنون المسلمين في داخل المدينة، فكان الوضع لذلك يقتضيهم أن يتعاقدوا مع النبي – صلى الله عليه وسلم – والمسلمين، أما بنو النضير وبنو قريظة فكانوا يسكنون في منطقة العوالي خارج المدينة وعلى طرف الحرة الشرقية، فكانت مساكنهم لذلك بعيدة، كما كانوا في منعة من حصونهم وآطامهم. ثم إن البطونَ التي كانت قريبة منهم من العرب بطونٌ أوسيه، هي التي عرفت بأوس الله، وقد تأخر إسلام هذه البطون إلى ما بعد موقعة

(١) ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢ ص٤٧.

(٢) ينظر: الواقدي، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، (بيروت: دار الأعلمي، ط٣ ، ١٩٨٩ م) ج١ ص١٩٢.



الخندق، فلم يكن هناك ما يحمل هؤلاء اليهود على الإسراع في معاقدة النبي - صلى الله عليه وسلم - حتى إذا كان حادث كعب بن الأشرف وهو من زعماء بني النضير، وإهدار النبي - صلى الله عليه وسلم - دم اليهود، وجدوا أنفسهم مهددين من جانب المسلمين الذين اشتدت شوكتهم بعد انتصارهم في بدر؛ فاضطروا إلى الدخول في حلف مع النبي - صلى الله عليه وسلم[١].



وعلى هـذا الأساس فتحت «الوثيقة» المجال لكـل من يريد الالتحاق بالأمة ولو من خارج حدود المدينة؛ لأن كلمة الأمة هـنا، ليست اسما للجماعة العربية القديمة التي تربطها رابطة النسب بل هـي تدل على الجماعة بالمعنى السياسي المدني، فدخلت بناء على هـذه القاعدة طوائف وأعراق متعددة دون أن يضع الرسول أية حواجز أو عقبات تمنعها أو تحول بينها وبين المشاركة في حياة العالم الإسلامي؛ لأن الحدود القبلية أصبحت غير معترف بها رسميا في الدولة الجديدة. وعلى هـذا الأساس يعتبر دستور المدينة هـو أول وثيقة في التاريخ تقرر مبدأ جواز الانضمام إلى المعاهدات بعد التوقيع عليها. وذلك المبدأ الذي أصبح من مسلمات قواعد المعاهدات الدولية في العصر الحديث[٢].

والحاصل أن قابلية الأمة - سوءا بالمفهوم السياسي المدني أو الديني العقدي - لقبول آخرين للمشروع السياسي والعقائدي للدولة الإسلامية، أعطى للمشروع الوليد مرونة جعلته في تنام مستمر، وأعطى الدولة الجديدة قدرة على استيعاب المواطنين الجدد داخل حدودها، مهما اختلفت أجناسهم وأديانهم، وقدرة على نشر نفوذها الروحي في شتى بقاع العالم خارج حدودها، مهما تناءت ديارهم وتباعدت مواطنهم.

---

(١) ينظر: الشريف، ص: ٣٨٦.

(٢) ينظر: أحمد قائد الشعبي، ص: ٨٨.



المطلب الخامس: العلاقة بين المفهوم السياسي والديني لمفهوم الأمة.



ليس هناك تعارض ولا تشابه ولا تناقض بين مدلول الأمة السياسي ومدلولها الديني، فلكل واحد منهما حدوده التي لا يتصادم فيها مع حدود الآخر، فالأمة بالمفهوم الديني تقوم على أساس الفكر والعقيدة لا أسس بيولوجية أو عنصرية، ولا تصادر الأفكار والعقائد الأخرى، بل لها من الرحابة ما تستوعب بـه العناصر الأخرى دون صهر أو تذويب، ولأن الأصل الذي تقوم عليه الأمة بمفهومها السياسي هو السيادة من جانب الدولة والمواطنة من جانب الشعب، والأصل الذي تقوم عليه الأمة بمفهومها الديني هو الأخوة الدينية، ولا يمكن أن يتعارض الأصلان؛ لأن الأول حدوده الدولة القومية أو الدولة بالمفهوم السياسي، والثاني لا حدود له وهو علاقة قائمة إما خارج الدولة ولا تعارض بين مصلحة مواطن خارج الدولة ومواطن في داخل حدودها ما دام الثاني يتمتع بحقوقه القانونية التي كفلها الإسلام لغير المسلمين،

وإما علاقة قائمة داخل الدولة ولا يمكن بالمرة أن يقع تناقض بين مصلحة مسلم وغير مسلم داخل حدود الدولة المسلمة؛ لأن القانون يطبق في إطار المساواة على المسلم وغيره؛ ولأن تفضيلات الإسلام في الجوانب المدنية مع المسلم وغيره على حد سواء بنص كتاب الله تعالى ونص الوثيقة؛ وأساس القانون هو العدل المطلق الشامل قال تعالى: {إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} [النساء: ٥٨] وقال تعالى: {وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى} [الأنعام: ١٥٢]. فحقوق الإنسان في الإسلام لا تقرر وفق مصالح قبيلة خاصة، أو بلد خاص، بل تبتنى على مصالح النوع البشري وتقويمه وهديه إلى سواء السبيل[١]. والشارع قد سوى في الحقوق بين المسلم وغيره وأوجب على المسلم أن يرعى حق غيره ولو لم يكن مسلما، ولذلك ورد النهي للنبي صلى الله عليه وسلم عن المحاماة

(١) ينظر ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ هـ) ج٥ ص٩٥.



والمجادلة عن الظالم المسلم ولو كان في مقابل صاحب الحق غير المسلم فقال تعالى: {وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا} [النساء: ١٠٧].

فقد روى الطبري في سبب نزولها أن رجلا سرق درعا من حديد في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وطرحه على يهودي، فقال اليهودي: والله ما سرقتها يا أبا القاسم، ولكن طرحت علي! وكان للرجل الذي سرق جيران يبرئونه ويطرحونه على اليهودي ويقولون: يا رسول الله، إن هذا اليهودي الخبيث يكفر بالله وبما جئت به! قال: حتى مال عليه النبي صلى الله عليه وسلم ببعض القول، فعاتبه الله عز وجل في ذلك فقال: {إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا} [النساء: ١٠٥][(١)].



وأما دستور المدينة فقد امتلأ بالبنود التي تقرر أن المفهوم الديني لا يتعارض ولا يتناقض مع المفهوم السياسي للأمة، وأن لكل منهما حقوقا وواجبات مستقلة لا يتصادم بعضها مع بعض حتى لو تقاطعت مصلحة المسلم مع غيره، ومن بنود الوثيقة التي تقرر ذلك المواد:

[٤٠] وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم،

[٤١] وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم،

[٥٢] وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم، وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فهذه المواد تبين أن اليهود والمسلمين في المواطنة والخضوع للقانون في منزلة سواء، وأن النصر واجب للمظلوم منهما أيا كان دينه، وأنه لا عصمة لأحد بدينه أو نسبه في جريمة

---

(١) ينظر تفسير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠) ج٩ ص١٨٤.



يرتكبها.

إن مهمّات الدولة الإسلاميّة لا تنحصر في (تطلُّعات مواطنيها الذين يسكنون على إقليم الدولة حصراً)، إنَّما تمتدُّ لترتبط بروابط النُّصرة والدِّفاع عن المسلمين في العالم أجمع وترى أنَّها وبحسب ظروفها وموازين القوى الدوليّة السائدة إذا تعرَّض المسلمون في مكانٍ ما من المعمورة إلى ظلمٍ بسبب (دينهم) فإنَّها مكلَّفةٌ شرعاً بحمايتهم والدِّفاع عنهم والتخفيف من أزماتهم وإغاثتهم، ولا يشكل هذا تعارضا أو تصادما مع المفهوم السياسي للأمة؛ حيث كان لكل من المفهومين حدوده واختصاصاته، وحيث ارتبط تطبيق كل من المفهومين بمقتضيات العدالة والمساواة أمام القانون.



وقد شملت مفاهيم الأمة في دستور المدينة العلاقة الوطنية بين المواطنين والدولة بدون أن يعوق ذلك تجاوز العلاقة الدينية العلاقة الوطنية إلى الناس جميعا، ففي الوقت الذى كان الرسول صلى الله عليه وسلم يسوس شعب المدينة بما جاء في الصحيفة، كان يبعث عبدالله بن حذافة السهمي برسالة إلى كسرى إمبراطور فارس، وحاطب بن أبى بلثعة إلى المقوقس عظيم القبط في مصر، ودحية الكلبى إلى هرقل إمبراطور الروم، وعمرو بن أمة الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة يدعوهم جميعا إلى الإسلام(١).

المطلب السادس: الآثار الاجتماعية لمفهوم الأمة السياسي والعقدي على تاريخ الأمة العربية.

خلال أحقاب طويلة من الهجرة والصراع سابقة على ظهور الإسلام، وجدت الأمة العربية في هيئة مجتمعات قبلية متجاورة في رقعة من الأرض، وكانت تلك المجتمعات القبلية متميزة بعضها بما ورثته عن العهد القبلي أي بالأصل الخاص، واللغة الخاصة، وبتراث خاص من

---

(١) ينظر: سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص: ٦٤ – ٦٥.





الثقافة والعقائد والتقاليد والطور الحضاري(١).

وعندما استقرت كل من هذه القبائل في مكانها أصبحت شعوبا، ولو طال بها الاستقرار لتطورت أمما متميزة، ولكانت قادرة على تكوين دولة، غير أن الاستقرار لم يطل أية جماعة منها حتى تكوّن أمة. ولم يطلها جميعا حتى تكون أمما متجاورة. فقد اجتاحتها موجات متعاقبة كاسحة من الغزو الخارجي إما من وسط آسيا أو من وسط أفريقيا أو من أوروبا. وموجات من الهجرة الداخلية التي ارتبطت في غالب الأحوال بالحرب والاقتتال، مما عطل من نمو هذه الجماعات بما سببته من انقطاع في اختصاص كل شعب بأرض معينة(٢).



وعندما ظهر الإسلام لم تكن أية جماعة من تلك الجماعات قد تكونت أمة، وإن كان أغلبها في طور التكوين. فقد كانت السيطرة الفارسية والإغريقية والرومانية قد عطلت نمو كل الجماعات التي تقيم في النصف الشمالي من تلك المنطقة الجغرافية، التي لم تكن – تحت سيطرتهم – أكثر من مجتمعات من العبيد لا يختصون بأرضهم دون سادتهم ولا يتفاعلون معها أو فيما بينهم تفاعلا حرا. وكانت الجماعات الأخرى في قلب الجزيرة العربية أو مشارف صحراء أفريقيا ما تزال في مرحلة قبلية متخلفة(٣).

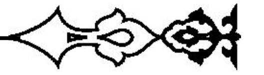
وفي مكة المكرمة تبدأ مرحلة التكوين والإعداد، وعلى الرغم من المعاناة التي واجهها النبي صلى الله عليه وسلم في نشر الدعوة إلا أنه بدأ انتشار الإسلام في المدينة يحمله المسلمون إلى الكافة. ومن المدينة بدأت مسيرة الثورة ((الحضارية الإسلامية)). وبدأ التأثير ذاته في التكوين الاجتماعي للأمة العربية، فعندما دخل النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة لم يكتف

---

(١) ينظر: سيف الدولة، نظرية الثورة العربية (٣) المنطلقات (بيروت: دار المسيرة، ط ١، ١٩٧٩)، ج٣ ص١٥٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق ج٣ ص١٥٥.

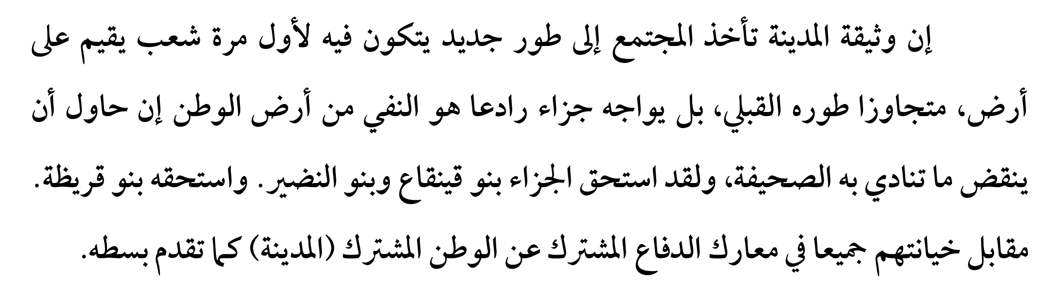
(٣) ينظر: المرجع السابق ج٣ ص١٥٥ – ١٥٦.



بصياغة الأمة بمفهومها الديني العقدي عن طريق المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، بل فعل ما هو أكثر من هذا أثرا عندما وضع بين المتساكنين في المدينة وثيقة دستور المدينة التي تعد شهادة ميلاد الأمة العربية بتأسيسها لمفهوم جديد للأمة يتناول الجوانب السياسية جنبا إلى جنب الجوانب العقدية.



لم تكن هذه الوثيقة إذا مجرد دستور بين أمة بل هي السبب في إنشاء هذه الأمة بكل ما تعنيه هذه الكلمة، فقد وضعت مفهوما الأمة على أساسا أنها: مجتمع من المسلمين ومن غير المسلمين يجمعهم رغبة في العيش المشترك وينظم حياتهم دستور عام مصدر قوته الملتزمة واستمراره: هو قبوله واستمرار قبوله ممن ينظم حياتهم ((أهل الصحيفة)) فيشركهم في المدينة بدون تفرقه؛ ثم يلزمهم بالدفاع عن المدينة بدون تفرقة.



إن وثيقة المدينة تأخذ المجتمع إلى طور جديد يتكون فيه لأول مرة شعب يقيم على أرض، متجاوزا طوره القبلي، بل يواجه جزاء رادعا هو النفي من أرض الوطن إن حاول أن ينقض ما تنادي به الصحيفة، ولقد استحق الجزاء بنو قينقاع وبنو النضير. واستحقه بنو قريظة. مقابل خيانتهم جميعا في معارك الدفاع المشترك عن الوطن المشترك (المدينة) كما تقدم بسطه.

وهذا يؤكد على أن الإسلام كان ثوره حضارية لا مثيـــل لها فيما سبقها من الحضارات والثورات، ففي المدينة المنورة بدأت الأمة العربية جنينا في رحم أول مجتمع (شعب) أوجدته ثورة الإسلام الحضارية، ولدت فيه، وتمت معه، واكتملت أمة عربية به، فقد فتح المسلمون مكة عام ٦٣٠ م وقضوا على القبائل المرتدة في عهد أبى بكر، ثم ما إن جاء عام ٦٣٣ حتى كانت كل القبائل والشعوب في الجزيرة العربية قد توحدت في شعب واحد، وفتحت دمشق عام ٦٣٥ م، وبيت المقدس عام ٦٣٨ م وما بقى من الشام قبل نهاية عام ٦٤٠م، وقبل أن ينتهى عام ٦٤٣ كان قد تم فتح مصر وفارس. وفتحت برقة (٦٧٠م) وامتد الفتح حتى شمل المغرب العربي

كله (٦٩٨م)، ومن هناك تم فتح إسبانيا (الأندلس) عام (٧١م)[1].



(١) ينظر: سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص: ٦٥.



المبحث الثاني

مقومات الدولة وأركانها في دستور المدينة.

جرت عادة الدساتير في العصر الحديث على بيان أركان الدولة ومقوماتها واختصاصات السلطات العامة فيها ولو بالإشارة الضمنية غير الصريحة، وفي هذا المبحث أتطرق لبيان أركان الدولة حسبما يقررها الفكر السياسي الحديث، ثم أعرج على دستور المدينة لبيان هذه المقومات والأركان، وما مدى توافقها أو تخالفها مع ما تواضع عليه الفكر السياسي الحديث.

المطلب الأول:

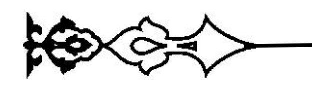
الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الحديث.

أولا: تعريف الدولة.

الدولة في اللغة بفتح الدال وضمها هي: العاقبة في المال والحرب سواء، وقيل: الدولة، بالضم، في المال، والدولة، بالفتح، في الحرب، وقيل: هما سواء فيهما، يضمان ويفتحان، وقيل: بالضم في الآخرة، وبالفتح في الدنيا، وقيل: هما لغتان فيهما، والجمع دول ودول؛ والإدالة: الغلبة، يقال: أديل لنا على أعدائنا أي نصرنا عليهم، وكانت الدولة لنا، والدولة: الانتقال من حال الشدة إلى الرخاء(١). فالدولة في اللغة هي حالة من الغلبة والنصر ورخاء الحال.

وأما في الاصطلاح فهي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي تكفل الأمن لنفسها والرعاية لبنيها ضد الأخطار الخارجية والداخلية، وتحقيقا لهذا الغرض فإنها تملك القوة

(١) ينظر: ابن منظور، ج١١ ص٢٥٢.



المسلحة والكثير من وسائل الإكراه والقمع[1] وقد عرفت بتعريفات متعددة، يظهر معها أن إيجاد تعريف شامل للدولة بعيد عن كل نقد أمر متعذر؛ لذلك يرى الكثير من الباحثين والمفكرين الاكتفاء بذكر عناصر الدولة المميزة لها وبهذا يمكن تعريف الدولة بأنها: ((مجموعة دائمة مستقلة من الأفراد يملكون إقليما معينا، وتربطهم رابطة سياسية هي: الاشتراك في الخضوع لسلطة مركزية، وذلك حتى يتمتع كل فرد من التمتع بحريته ومباشرة حقوقه)) [2]. والدولة بهذا التعريف: شعب مستقر على إقليم معين وخاضع لسلطة سياسية معينة. وهذا التعريف يتفق عليه أكثر الفقهاء لأنه يحتوي على العناصر الرئيسية التي لابد لقيام أي دولة منها وهي الشعب والإقليم والسلطة[3].

ثانيا: الفرق بين الأمة والدولة.

الأمة - كما سبق -: جماعة من الناس استقرت على بقعة معينة من الأرض تجمع بينها الرغبة المشتركة في العيش معا، أو أن لها أهدافا مشتركة تعمل على تحقيقها فالاستقرار على بقعة معينة والرغبة المشتركة في العيش هما العنصران الأساسيان لتكوين أمة[4].

ومن أجل تحقيق أهداف الأمة بالعيش المشترك والتقدم والازدهار بشكل أفضل وأكثر قابلية للتطور، لابد للأمة من أن تتجسد في كيان حقوقي وسياسي منظم هو الدولة،

---

(١) جاك دوه نيديه، الدولة، ترجمة: أحمد حسيب عباس، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط ١، ٢٠١٢) ص: ٢.

(٢) أحمد عبد القادر الجمال، مقدمة في أصول النظم الاجتماعية والسياسية، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، ١٩٨٥) ص: ٣٠٧.

(٣) سعد عصفور، القانون الدستوري والنظم السياسية، (الإسكندرية: دار المعارف، ط ١، ١٩٥٤) القسم الأول ص: ٩٣ – ٩٤.

(٤) ينظر: أحمد عبد القادر الجمال، ص: ٣٠٧.



فوعي أفراد الأمة وحدتهم يقودهم إلى تجسيدها والتعبير عنها في دولة تشكل الأمة فيها أساس السلطة، فتنشأ الدولة الأمة وهذا ما حدث في أوربا بعد حروب طويلة، حيث برز الشعور القومي العميق عند الشعوب الأوربية وتطور باتجاه التعبير عن ذاته في كيانات سياسية وحقوقية، فنشأت مجموعة دول جسدت هذه الأمم أو القوميات، فجاء نشوء الدولة بعد نشوء الأمة. أما في بعض الدول الحديثة العهد والتي ولدت نتيجة لزوال الاستعمار فإن وجود الدولة سبق تاريخيا وجود الأمة، خاصة في البلدان الأفريقية التي تتألف شعوبها من قبائل وجماعات إثنية مختلفة؛ فالأمة وحدة طبيعية أما الدولة فهي وحدة سياسية قانونية ولا تلازم بين وجود الأمة وبين وجود الدولة فقد توجد الدولة ولا توجد الأمة، وقد توجد الأمة ولا توجد الدولة[١].

ثالثا: أركان الدولة.

١ - الشعب.

لابد لقيام الدولة من وجود مجموعة من الأفراد (الشعب) يستقرون على إقليمه، والمقصود بالشعب هو فئة المواطنين الذين يرتبطون بالدولة برابط قانوني هو الجنسية؛ فالمواطنون هم الأعضاء المشاركون بالمجتمع السياسي الذي يكون الدولة[٢].

والجماعة البشرية التي تؤلف شعب الدولة تضم مجتمعات ثانوية (عائلات، قرى، مدن، قبائل، جماعات إثنية أو طوائف دينية ... الخ) يرتبط أفرادها بعضهم ببعض بروابط خاصة، كما أن أفراد الشعب بكامله يرتبطون بعلاقات مميزة تجعلهم مجتمعا وطنيا متماسكا، وبقدر ما يشعر هؤلاء بالحاجة إلى التضامن مع بعضهم البعض بقدر ما يقوى تماسك المجتمع

(١) ينظر: أحمد عبد القادر الجمال، ص: ٣٠٧. وعصام سليمان، ص: ١٧٩.

(٢) ينظر: سعيد عصفور، ص: ٩٣ – ٩٤ وعصام سليمان ص: ١٧٩.



الوطني، وهذا الشعور يتملك أفراد الشعب عندما يتهددهم خطر خارجي وفي بعض الحالات يلجأ الحكام إلى إيهام الشعب بوجود هذا الخطر أو يفتعلون مشاكل مع دولة مجاورة من أجل توحيد الجبهة الداخلية وتدعيم سلطتهم.



ولا عبرة في تحديد الشعب بعدد أفراده، فمسألة تعداد الشعب مسألة تقديرية، وكل ما في الأمر أنه يشترط أن يكونوا من الكثرة بحيث يمكنهم التناسل والمحافظة على أنفسهم وإدارة شئون دولتهم، وبذلك تستوي الدول الكثيرة السكان مع الدول القليلة العدد من حيث التمتع بالشخصية الدولية وما يترتب عليها من حقوق وواجبات. كل ما في الأمر أن زيادة عدد السكان تساعد على بسط نفوذ الدولة وتجعلها مسموعة الكلمة[١].

٢ - الإقليم.

إذا وجد الشعب فلا بد له من الاستقرار على إقليم ما يكون مستقرا للشعب[٢] ومصدرا رئيسا لثروة الدولة، وإقليم الدولة هو ذلك الجزء من الكرة الأرضية الذي تباشر الدولة عليه سلطانها ولا يمارس عليه سلطان غير سلطانها، ويشمل: اليابسة والمياه الإقليمية كما يحددها القانون

---

(١) حاول أرسطو في كتاب السياسة أن يحدد عدد السكان الذين تتكون منهم الدولة غير أن رجال القانون الدولي في الوقت الحاضر متفقون على أن تحديد حد أدنى لعدد أفراد الدولة ليس من العناصر التي يشترطها القانون. وانظر: أحمد عبد القادر الجمال، ص: ٣١١.

(٢) يذهب العميد دوجي إلى أن القبائل الرحالة دول إذا توفرت لها طبقة حاكمة وطبقة محكومة، وأغلب فقهاء القانون الدولي يخالفونه في ذلك ويرون أنه لابد من إقليم تستقر عليه الجماعة لكي تكون شعبا وبدون الاستقرار على هذا البقعة، لا تعد الجماعة شعبا بل مجرد قبائل ينظر: أحمد عبد القادر الجمال، ص: ٣١١، والتمييز بين الشعوب والقبائل أمر مشار إليه في القرآن الكريم في قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات: ١٣].

الدولي العام[1]، والطبقات الجوية التي تعلو الأرض والمياه الساحلية، ويتجه الفقه الحديث إلى اعتبار ملكية الدولة على إقليمها حق سيادة. وتعتبر حدود هذا الإقليم الحد الفاصل بين سيادة الدولة على إقليمها وسيادة غيرها من الدول على الأقاليم المجاورة[2].

وتبرز أهم خصائص الإقليم في أنه[3]:



١ - يحدد هوية الجماعة فهو يشكل رمزا وحاميا لفكرة الوطن في آن وفي التآلف بين الأرض وفكرة الوطن يكمن جوهر الأمة، فالشعوب التي تعيش حياة الترحال متنقلة من مكان إلى آخر ليس لها هوية وطنية، ولا تمتلك الشعور الوطني الذي نجده عند الشعوب المستقرة في حيز جغرافي محدد وثابت، فعندما تحدد السلطة الإطار الجغرافي أو الإقليمي تجعل من الأمة واقعا محسوسا.

٢ - الإطار الذي تمارس ضمنه سلطة الدولة وهو المجال الجغرافي لعمل هذه السلطة، فهو يشكل الحيز الطبيعي الذي يمارس الحكم وظائفهم.

---

(١) تشمل المياه الإقليمية البحيرات والقنوات والأنهار الداخلية الموجودة أو الجارية ضمن الإقليم. وقد حسمت اتفاقية الأمم المتحدة لقانون البحار عام ١٩٨٢ عرض البحر الإقليمي، وجاء في المادة الثالثة "لكل دولة الحق في أن تحدد عرض بحرها الإقليمي بمسافة لا تتجاوز ١٢ ميلا بحريا، وفي حال كانت سواحل دولتين متقابلة ومتلاصقة، نصت الاتفاقية المذكورة في المادة الخامسة عشرة، على أنه لا يحق لأي من الدولتين - في حال عدم وجود اتفاق بينهما على خلاف ذلك - أن تمد بحرها الإقليمي إلى أبعد من الخط الوسط الذي تكون كل نقطة عليه متساوية في بعدها عن أقرب النقاط على خط الأساس الذي يقاس منه عرض البحر الإقليمي لكل من الدولتين. ويقع البحر الإقليمي لبلد ما وراء شاطئه، أو وراء حدود مياهه الداخلية.

(٢) ينظر: يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٩ م) ص: ٩٦ و٣٢. وأحمد الجمال، ص: ٣١٢، وتوفيق السديري، الإسلام والدستور، ص: ٤٥.

(٣) ينظر: عصام سليمان ص: ١٧٥.



ولا يشترط في إقليم الدولة مساحة معينة، فقد تكون المساحة صغيرة كالدولة الألبانية، أو متسعة الأرجاء كمساحة الدولة الصينية. كل ما في الأمر أنه يشترط أن تكون مساحة الإقليم من السعة بحيث يمكن إقامة المرافق العامة اللازمة للأفراد عليه(١).

٣ – الشخصية المعنوية.

الدولة – على الأرجح – ما هي إلا التشخيص القانوني لأمة ما؛ ولذلك فوجود الدولة معناه وجود شخص قانوني جديد منفصل عن الأفراد المكونين له، وهذا الشخص القانوني هو صاحب السلطان وله القدرة على اكتساب الحقوق والالتزام بالواجبات، وعلى خلاف هذا الرأي دوجي الذي لا يقر فكرة التشخيص القانوني للدولة بل يرى أن الدولة ماهي إلا واقعة اجتماعية لا سند لها من القانون(٢).

والقول بأن الدولة شخص معنوي هو اعتراف بأنها تخضع نفسها على غرار الأفراد والهيئات الأخرى لقواعد قانونية ثابتة ومستقرة، كما تخضع لهذه القواعد علاقاتها مع تلك الهيئات والأفراد، فالدولة تدفع ديونها وتفي بوعودها وتجبر الأضرار الناجمة عنها ولا يستند تدخلها هذا في الحياة الاجتماعية على ما لها من سلطة تقديرية، وإنما هو رهين بتنظيم لائحي ترسم أصوله القواعد القانونية على غرار الطوائف والهيئات(٣).

والتعبير القانوني عن شخصية الدولة يعني أن الأفراد المكلفين من قبل الدولة بأداء وظائف معينة مثل رئيس الجمهورية والوزراء والمحافظين هم موظفون لدى الدولة، وإن الدولة لها شخصية قانونية مستقلة عن شخصية الحكام؛ ولهذا تتحمل الدولة مسؤولية عقود

---

(١) ينظر: أحمد عبد القادر الجمال، ص: ٣١٢.

(٢) ينظر: أحمد عبد القادر الجمال، ص: ٣١٣.

(٣) جاك دوه نيديه، الدولة ص: ٨.



وتصرفات هؤلاء المسؤولين باعتبارهم نوابا عنها، وأن لها شخصية مستقلة تثبت لها أحكام هذه التصرفات[1].

٤ – السلطة ذات السيادة.

أ – السلطة.



إن وجود المجتمع يفرض قيام نظام عام قادر على ضبط أوضاعه وتنظيم العلاقات في داخله، وهذا النظام لا ينشأ إلا إذا توفرت السلطة السياسية القادرة على إيجاده ومن ثم على صونه؛ فالسلطة السياسية هي المنظم والضابط لشؤون المجتمع والخوف من "الفراغ السياسي" يدفع الناس إلى التعلق بالسلطة وسد الفراغ سريعا في حال حصوله بسلطة أخرى، تجنبا لانهيار المجتمع السياسي؛ لأنه لا يمكن للمجتمع أن يستمر بدون سلطة[2]. ولا عبرة بالشكل السياسي الذي تكون عليه الهيئة الحاكمة سواء في ذلك أكانت أوتقراطية أم ديمقراطية جمهورية أم ملكية مادامت لها قدرة السيطرة على الإقليم وفرض أوامرها ولو قسرا.

فإذا كانت هذه السلطة غير خاضعة لأي سلطة أجنبية فالدولة مستقلة تامة السيادة، أما إذا كان هناك إشراف من سلطة أجنبية عليها فاستقلال الدولة ناقص كما هو الأمر في حالة الدول المحمية، والدول التابعة وإن كان هذا لا يحول دون منح هذه الدول الشخصية الدولية غير أن هذه الشخصية تكون في هذه الحالة ناقصة، أما إذا كانت هذه الهيئة معدومة السيادة وتأتمر بأوامر غيرها في الداخل والخارج فلا تكون هناك دولة أصلا بل تكون هناك مستعمرة[3].

---

(١) سعاد الشرقاوي، (القاهرة: مركز كلية الحقوق، ٢٠٠٧) ص: ٦٠.

(٢) ينظر: عصام سليمان، ص: ١٨٤.

(٣) ينظر: أحمد الجمال، ص: ٣١٣ – ٣١٤.






ب – مفهوم السيادة.

برز مفهوم السيادة وتطور مع بروز مفهوم الدولة الحديثة، فمنذ القرن السادس عشر بدأ الفكر السياسي في الغرب يتمحور حول فكرة السيادة التي ارتبطت بفكرة الدولة، وقد تأكدت هذه الفكرة وتجسدت في أوروبا بظهور الملكية المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولكن في عصرنا الحالي لم يعد معمولا بمفهوم السلطة المطلقة إلا في حالات نادرة بسبب اعتناق مبدأ الديمقراطية الذي أصبح القاعدة المعمول بها في حكم الدول، غير أن فكرة استقلال الدولة وسيادتها بالنسبة للدول الأخرى زادت رسوخا(١).

والسلطة السيدة هي تلك التي لا تخضع لأي سلطة أخرى لا داخل الدولة ولا على الصعيد الدولي؛ فالسلطة ذات السيادة تمتلك في الداخل القدرة على القيادة وإجبار الأفراد والجماعات على إطاعتها وإن لزم الأمر فبالقوة، أما على الصعيد الدولي فلا يمكن لأي دولة أو منظمة دولية أن تفرض إرادتها على سلطة دولة ذات سيادة، فهذه الأخيرة لا تستمد سلطتها من خارج حدودها ولا تعلوها أي سلطة، ولها وحدها القدرة على تعيين صلاحياتها بحرية ووضع حدود لهذه الصلاحيات وفق مصلحتها وإرادتها(٢).

ولا تعني السيادة أن للدولة حق عمل ما تشاء دون أن تأخذ بالاعتبار حقوق المواطنين الطبيعية، وتطلعات الفئات الاجتماعية والسياسية من قوى ضاغطة وأحزاب، كما أنه لا يمكن للدولة أن تتنكر لالتزاماتها الدولية وأن لا تراعي المبادئ التي نصت عليها المواثيق الدولية(٣).

وموضوع السيادة محل خلاف بين النظرية الفرنسية التي تشترط تحقق السيادة في

---

(١) ينظر: جاك دوه نيديه، الدولة ص: ٨ وعصام سليمان ص: ١٨٣ وسعاد الشرقاوي، ص: ٦١.

(٢) ينظر: عصام سليمان ص: ١٨٣ .

(٣) ينظر: عصام سليمان ص: ١٨٤ .

السلطة لتوصف جماعة ما بأنها دولة، على عكس النظرية الألمانية التي لا تقول بذلك بل يكفي لديها وجود حكومة قادرة على إصدار أوامر ملزمة في قدر معين من الشؤون المتصلة بالحكم ولو لم تكن لها السيادة بالمعنى المطلق في تلك الشؤون كافة[1].

المطلب الثاني: مقومات الدولة الإسلامية في دستور المدينة.

ليس من الصعب بيان تحقق مقومات الدولة في الدولة الإسلامية في مرحلتها الأولى عند وضع دستورها العام، فالناظر بعمق إلى مواد وبنود دستور المدينة لا يصعب عليه استخرج سائر هذه المقومات، والتماس وضوحها والإلحاح على إبرازها وبيان خصائصها وحدودها بشدة، في ميثاق عام وقعت عليه جموع الطوائف التي سكنت المدينة، وفيما يلي عرض لمقومات الدولة الإسلامية حسبما ورد في بنود ومواد الوثيقة.

١ - الشعب.

إن مجتمع المدينة قد تحققت فيه خصائص الشعب بالمعنى السياسي المعاصر، والتي تدور حول وجود فئة من المواطنين يرتبطون بالدولة برابط قانوني هو الجنسية؛ ويرتبطون مع بعضهم البعض بعلاقات مميزة تجعلهم مجتمعا وطنيا متماسكا، ويجمع بينهم الرغبة في العيش المشترك، وقد حفلت وثيقة دستور المدينة بالعديد من المواد التي تشير إلى خصائص هذا الشعب وعلاقاته بالدولة من ناحية، وعلاقاته ببعضه البعض من ناحية أخرى، ووزعت المهام بين الجميع بدون تمييز بين مسلم وغيره ثم أقرت الحقوق على هذا النحو نفسه.

في طليعة المواد التي تؤكد على وجود شعب بمعنى الكلمة خاصيته مجاوزة العلاقات القبلية تأتي المادتان:

---

(١) ينظر: سعد عصفور، ص: ٢٢٤، وعصام سليمان ص: ١٨٣، والإسلام والدستور، ص: ٤٦.



[١] هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم،

[٢] إنهم أمة واحدة من دون الناس.

وفائدة النص على الأمة بهذا المعنى أنها تنقل أهل المدينة من شعار القبلية وعلاقاتها المحدودة إلى شعار الشعب والأمة برحابة علاقاتها ونضوجها الاجتماعي، والميزة في النص على أن المسلمين أمة أنها تقتضي تقديم واجبات الدين على العصبية القبلية، ومن ثم تعالج القلاقل والصراعات التي تستتبعها نعرات الانتساب إلى القبيلة، وهذا ما حدث بالفعل حيث اندمج المسلمون على اختلاف قبائلهم في هذه الجماعة التي ترتبط بينها برابطة الإسلام، وانصهرت طائفتا الأوس والخزرج في جماعة الأنصار، ثم انصهر الأنصار والمهاجرون في جماعة المسلمين، وأصبحوا أمة واحدة تربط أفرادها رابطة العقيدة وليس الدم، فاتحد شعورهم واتحدت أفكارهم واتحدت قبلتهم ووجهتهم، وأصبح ولاؤهم لله وللمجتمع بأسره وليس للقبيلة. وتحقق بهذا الاستقرار الاجتماعي والتساكن الإنساني الذي يتطلبه المجتمع ليتجاوز ضيق الروابط القبلية إلى سعة العلاقات الاجتماعية في مجتمع الدولة، ويساعد على نموه نحو مرحلة الأمة التي نصت الوثيقة على أنها الرابطة السياسية في مجتمع المدينة، وأنها وشيجة التأليف بين المسلمين وغيرهم في سياج المواطنة.

لقد حددت الوثيقة هوية الشعب وموقعه من التمدن والتطور بأنه في مرحلة الأمة، وهي كما سبق الجماعة من الناس التي يجمع بينها إرث تاريخي يشكل تكوينها النفسي، ويوحد بينها رغبة في العيش المشترك في المستقبل. والإشارة إلى هوية الشعب يجسدها دستور المدينة في المواد (٢٧ – ٣٧) والتي جاء فيها:

[٢٧] وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم



وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ[1] إلا نفسه، وأهل بيته،

[٢٨] وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف،

[٢٩] وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف،

[٣٠] وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف،

[٣١] وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف،

[٣٢] وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف،

[٣٣] وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته،

[٣٤] وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم،

[٣٥] وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم،

[٣٦] وإن موالي ثعلبة كأنفسهم،

[٣٧] وإن بطانة يهود كأنفسهم،

حيث تقرر هذه المواد أن بطون اليهود التي أشير إليها بالتبع لأسماء البطون العربية لها تشكل مع المؤمنين (المهاجرين والأنصار) أمة، ولا ريب أن المراد أمة بالمعنى السياسي؛ ضرورة أن الأمة بالمعنى العقدي محصورة على المسلمين كما في المواد:

[١] هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم،

[٢] إنهم أمة واحدة من دون الناس.

فالنص على أنهم أمة من دون الناس يستدعي الأمة بالمعنى العقدي دون المعنى السياسي،

(١) يعني يهلك.



فحصل أن المراد بالأمة في المادة (٢٥) هو الأمة بالمعنى السياسي الذي يعني الاشتراك في حقوق وواجبات المواطنة.

ونلاحظ أن الصحيفة ذكرت البطون الخمسة الكبرى للخزرج، وهم بنو عوف، وبنو ساعدة، وبنو الحرث، وبنو جشم، وبنو النجار، ولم تذكر من بطون الأوس الكبرى إلا بطنين هما بنو عمرو بن عوف، وبنو النبيت، ثم أدمجت باقي البطون الأوسية الأخرى تحت اسم واحد وهو بنو الأوس. وهذا يوافق ما كانت عليه الحالة في يثرب من حيث انتشار الإسلام بها في الوقت الذي وضعت فيه الصحيفة، فإن بطون الخزرج كلها كانت قد دخلت في الإسلام وحتى من لم يكن منها مؤمنًا فقد دخل في الإسلام ظاهريًّا، وأما بطون الأوس فلم يدخل منها في الإسلام إلا بنو عمرو بن عوف وهم أهل قباء، وبنو النبيت. أما باقي البطون الأوسية؛ فقد تأخر إسلامها إلى ما بعد الخندق فذكرتها الصحيفة مدمجة باسمها العام، وقد كانت تسمى: أوس الله. كذلك نلاحظ أن الصحيفة قد ذكرت اليهود الموالين للبطون العربية، وأهملت ذكر القبائل الكبرى من اليهود، لأن البطون اليهودية الصغرى كانت قد دخلت في أحلاف مع الأوس أو مع الخزرج وذلك به سيادة هؤلاء في يثرب [١].

أما قبائل اليهود الكبرى الثلاثة فقد اعتزت بقوتها وبقيت محتفظة بشخصيتها، ثم إنها ناوأت الإسلام وأظهرت عداءها إلى أن شعرت بمنعة المسلمين وقوتهم. فبادرت إلى الدخول في حلف معهم لاكتساب حماية الدولة بموجب حق المواطنة، والذي فتحت الوثيقة الطريق إليه من خلال بعض البنود العامة، التي تعطي الحق لمن يريد أن يدخل في نطاق الدولة، بشرط الإيمان إذا كان من المشركين الذين يقطنون خارج يثرب، فتنص المادة (١) على حق الدخول في حماية الإسلام والمسلمين إذا هاجر إلى المدينة واشترك في الدفاع عنها وعن حمى الإسلام:

---

(١) أحمد الشريف، مرجع سابق ص: ٣٢١.

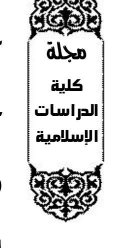


[١] ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم.

أما غير المشركين فلهم الحق في الدخول في الدولة الوليدة كما بينت المادة (١٦):

[١٦] وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.

ومن هذا يظهر أن الشعب في دستور المدينة يتسق تماما مع مفهوم المواطنة بالمعنى المعاصر، فهو غير مقصور على جنس أو دين أو لون أو زمان أو غير ذلك، بل هو مفهوم مرن يتسع لعناصر جديدة وجنسيات أخرى يعطيها الإسلام حق المواطنة، بمجرد الدخول في العهد مع المسلمين والانتقال إلى موطنهم والمشاركة في الواجبات الاجتماعية (الجهاد والنفقة)، وبهذا يكون دستور المدينة قد سبق إنسانيا الحضارات السابقة عليه والتي كانت تقصر حق المواطنة على المواطنين الأصليين كما في دولة أثينا[1]، وسبق تاريخيا الحضارات اللاحقة والتي تبنت التجنيس طريقا إلى الحصول على المواطنة والدخول في شعب الدولة.



ولم تكتف الوثيقة بالنص على أن مجتمع المدينة لابد أن يكون أمة يجمع بينها رغبة في العيش المشترك وفقا لمبدأ التضامن في العيش والاشتراك في المصير، بل نص على جملة من هذه الالتزامات وحدد حقوق كل أفراد الشعب من جانب الدولة ومن جانب المجتمع، والتي

(١) ذكر أرسطو أن المواطن في أثينا هو من يتوافر فيه ثلاثة شروط: الشرط الأول: الحرية. الشرط الثاني: الذكورة. الشرط الثالث: الجنسية الأثينية. وبناء على هذا فإن طوائف ثلاثة سوف تحرم من حق المواطنة، وهذه الطوائف هي الأرقاء والنساء، والأجانب فإنه لا يكفي عند أرسطو أن يكون الشخص مقيما لفترة طويلة في أثينا لكي يكتسب خاصية المواطنة، فالعبيد والأجانب يشتركون في هذه الخاصية مع المواطنين لكنهم ليسوا مواطنين؛ وهذا الفهم المعيب للشعب هو الذي ساد الديمقراطية الرومانية نفسها.

ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤ م) ص: ٢٥٢. وعصام سليمان، مرجع سابق (ص٢١٢) ومحمود عاطف البنا، الوسيط في النظم السياسية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨٨ م) ص: ١٦٨.



تتخلص في التضامن الأدبي والمادي والتناصر والنصيحة وطاعة السلطة والمسؤولية المجتمعية وغيرها مما سيأتي شرحه[١].

ومن هذا يظهر أن دولة المدينة المنورة قد توفر لها شعب بالمفهوم المعاصر الذي يشير إلى مجموعة من الناس تشترك في المسؤوليات العامة وتحصل على نفس الحقوق، وبهذا يكون المجتمع السياسي الإسلامي المتنوع (شعب المدينة) في الدولة الإسلامية يتكون مما يلي:

١ – مسلمين يمثلون الغالبية ويشكلون جزءا من الأمة بالمعنى السياسي.

٢ – يهود نصارى مجوس أو غيرهم ينتمون من الأساس إلى الأرض التي تقرر إنشاء الدولة فيها.

٣ – يلتزم غير المسلمين بالمشروع السياسي للمجتمع.

٤ – يترتب على هذا الالتزام الانتماء إلى المجتمع السياسي والدولة وتتحقق لجميع أعضاء المجتمع السياسي صفة المواطنة (الولاية).

٥ – يترتب على هذا نشوء حق للمواطن غير المسلم على المجتمع السياسي وعلى الدولة.

وقد تضمنت الصحيفة بيان هذه الالتزامات والحقوق في تلك المرحلة من تكوين الدولة[٢].

وأنبه هنا إلى أمرين مهمين هما:

الأول: أن كل من دخل في حلف مع المسلمين يثبت له حق المواطنة كاملا، فتثبت له جملة من الحقوق وتقع على عاتقه جملة من الالتزامات، نعم قد تختلف هذه الالتزامات بالنظر إلى دينه

---

(١) انظر على سبيل المثال المواد: (١٦ و٢٤ و٢٥ و٣٦ و٣٧ و٣٨ و٤٤ و٤٥).

(٢) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص: ٥٣٧.



وأحكام دينه وعلاقة شريعته بشريعة المسلمين، فلا يستلزم الاشتراك في المواطنة التشابه في كل الحقوق والواجبات. بل قد تختلف بعض هذه الحقوق والواجبات بسبب اختلاف العقيدة أو الشريعة.

الثاني: أن هذه الالتزامات والحقوق إنما تثبت للمواطن المدني، والمواطن المدني هو الذي دخل مع بقية طوائف المدينة في حلف الدستور أو وقعت بينه وبين المسلمين معاهدة فيما بعد، وأما قبل توقيعه على الدستور أو قبل عهده مع المسلمين، فليست له صفة المواطنة وهو أشبه بالنزيل الأجنبي الذي تستضيفه بعض الدول ويثبت له حق المسالمة دون سائر حقوق المواطنة، وأنا في هاتين النقطتين أتفق في جزء مع الدكتور أحمد الشريف وأختلف معه في جزء آخر حين قال: (والأمة لذلك لا تشتمل على المؤمنين وحدهم بل هي تتألف من كل من يتبعهم ويحارب معهم، أي من كل أهل المدينة، وكان بين الأنصار قوم لم يسلموا ولكنهم لم يستبعدوا من الأمة بل أدمجوا فيها بنص صريح، وكذلك اليهود شملتهم الأمة وإن كانوا لا ينتمون إليها انتماء وثيقا كالمهاجرة والأنصار. ولذلك لم تكن تقع عليهم نفس الواجبات وليس لهم نفس الحقوق، وقد ألحق بعضهم بنص صريح تمشيًا مع الروابط الحلفية بينهم وبين الأنصار، ووضع بند عام لكل من يتبع الأمة بعد ذلك منهم ثم عزز هذا البند بمحالفات خاصة بعد ذلك. وعلى هذا فدرجة الانتماء للأمة لم تكن واحدة بحيث بقي ما يشبه التمايز العربي القديم بين أصحاب الحق الكامل وبين غيرهم من تابع ونزيل))[1].

إن دستور المدينة واضح وصريح في أن جميع المواطنين متساوون في الدفاع والنفقة والتضامن الأدبي والمادي، ولا يثير قضية التمايز من قريب أو بعيد، وإن كان ثمة تمايز يوجد فيما بعد فهو بسبب عنصرية اليهود وانكفاؤهم على ذواتهم، وعدم رغبتهم في الخروج عن التقاليد

(١) أحمد الشريف، ص: ٣٢٢.



القبلية التي يغذيها اعتقادهم بأنهم الشعب المختار.

٢ – الإقليم.

لابد للشعب من منطقة يستقر عليها بصفة مستمرة ليخرج بالاستقرار من طور البداوة إلى طور التحضر، وهذا ما توفر لشعب المدينة فقد كان اليهود والأوس والخزرج من بعدهم قد استوطنوا المدينة فترة طويلة قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم، وبدخول النبي صلى الله عليه وسلم إليها وتنظيمه العلاقات فيما بين جميع سكان المدينة أصبحت المدينة هي إقليم الدولة الجديدة، وأصبح الاعتداء على جزء منها يمثل اعتداء على حق السيادة.

وقد ورد بالصحيفة نصوص صريحة تبين أن ثمة مكانا محددا تسري فيه أحكام هذه الصحيفة، وله حدود يكون تجاوزها خروجا عن هذا المكان (أرض الدولة) وعدم تجاوزها قعودا فيه ومن هذه المواد:

[٣٨] وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم.

[٤٣] وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

[٥٢] وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم.

فهذه المواد تدل على أن للدولة حدودا كما يشير إليه التعبير بـ: ((جوفها)) أي: داخلها، وأنه لا يجوز منازعة أهلها بداخلها كما هو المقصود من كلمة حرام، وهو ما اصطلح عليه بالسيادة أي أن أهل المدينة يتمتعون بالسيادة في مدينتهم.

إن هذه النصوص تعني أن الدولة الإسلامية لها أرض خاصة بها ضمن حدود، وأن الانتماء إلى مجتمعها السياسي يكون بالانتماء إلى هذه الأرض إقامة وجنسية = (مواطنة = ولاية) وأن قوانينها وأوامرها السياسية نافذة المفعول على أرضها وضمن حدودها، وعلى المنتمين إليها



دون غيرهم وإن كانوا مسلمين[1].

وحدود الإقليم وإن كانت قد جاءت مجملة في مواد الدستور إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم عمل على بيان هذا الإجمال بفعله وقوله فيما بعد، فيذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل بعض أصحابه ليبنوا أعلاما على حدود حرم المدينة بين لابتيها شرقا وغربا وبين جبل ثور في الشمال وجبل عير في الجنوب ووادي العقيق داخل الحرم[2]. ثم تكرر منه التنبيه على هذه الحدود عندما قال أحرم ما بين لابتيها وهما حرتان والحرة الأرض ذات الحجارة السوداء[3] وهي حرام من عير إلى ثور وهما جبلان[4]، وهي العوارض البارزة في أطراف



(١) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص: ٥٣٩.

(٢) ينظر: محمد حميد الله، ص: ٦٥، وأحمد أحمد غلوش، السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م) (ص: ٢٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، (بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢) (٣/ ٢١) حديث رقم (١٨٧٣) ومسلم (٢/ ٩٩١) حديث رقم (١٣٦١) واللابة هي الحرة والمدينة المنورة بين حرتين شرقية وغربية تكتنفانها والحرة هي الأرض ذات الحجارة السود، كأنها أحرقت بالنار ومعنى ذلك أن اللابتين وما بينهما من جوف المدينة حرام، ينظر: الأزهري، ج١٥ ص٢٧٥ وياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ط ٢، ١٩٩٥ م) ج٥ ص٣ وعياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (المكتبة العتيقة ودار التراث) ج١ ص٣٦٥.

(٤) أخرجه البخاري (٨/ ١٥٤) حديث رقم (٦٧٥٥) ومسلم (٢/ ٩٩٤) حديث رقم (١٣٧٠). وقال الفيروز أبادي في القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٨، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م) ص: ٣٦٠: (ثور جبل بالمدينة ومنه الحديث الصحيح المدينة حرم ما بين عير إلى ثور وأما قول أبي عبيد بن سلام وغيره من الأكابر الأعلام إن هذا تصحف والصواب إلى أحد لأن ثورا إنما هو بمكة - فغير جيد؛ لما أخبرني الشجاع البعلي الشيخ الزاهد عن الحافظ أبي محمد عبد السلام البصري أن حذاء أحد جانحا إلى ورائه جبلا صغيرا يقال له ثور وتكرر سؤالي عنه طوائف من العرب العارفين بتلك الأرض فكل أخبرني أن اسمه ثور، ولما كتب إلى الشيخ عفيف الدين المطري عن والده الحافظ الثقة قال إن خلف أحد عن شماليه جبلا صغيرا مدورا يعرفه أهل

المدينة. "وهي لا تتجاوز بضعة أميال يسود السلم بين من يقيم داخلها فحسب، ولا ريب أن المسلمين كانوا آنذاك منحصرين في هذه المنطقة، أما من كان خارجها فلم يكونوا قد اعتنقوا الإسلام حتى ذلك الوقت"[1].

فحدود المدينة وفقا لما قام به النبي صلى الله عليه وسلم: تقع فيها وراء جبل ثور من ناحية الشمال وجبل عير من ناحية الجنوب كما يحد المدينة من الشرق حرة "واقم" ومن الغرب تقع حرة "الوبرة"، لكن هذه الحدود ليست نهائية غير قابلة للتوسع، بل يمكن توسعتها بانضمام مسلمين آخرين يسكنون في أرض أخرى إلى المجتمع السياسي والكيان السياسي للدولة الإسلامية، وهذا يعني أن دار الإسلام في مقابل دار العهد ودار الكفر لا تساوي مفهوما وصدقا خارجيا دولة الإسلام، بل يمكن أن تتصادقا كما حدث في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وما بعده، حين كانت الدولة الإسلامية واحدة، ويمكن أن تختلفا بأن تكون دولة إسلامية في جزء من دار الإسلام، وتكون في أجزاء أخرى من دار الإسلام دولة أو دول إسلامية أو دول غير إسلامية، بمعنى أن صيغة نظام الحكم ليست إسلامية أو مجتمعات إسلامية من دون دول، إذا أمكن وقوع ذلك[2]. والحاصل أن دار الإسلام تتساوى مع أمة الإسلام فقط.

المدينة خلفا عن سلف)، وقد أيّد العلماء المعاصرون ما ذهب إليه الفيروزآبادي، فقد ذكر الأستاذ محمد حسين هيكل في كتابه في منزل الوحي ص٥٨١ (القاهرة: دار المعارف، ط٩): (وجبلا المدينة المقصودان هما عير وأحد أو عير وثور الواقع وراء أحد ليدخل أحد في الحرم ولابتا المدينة هما الحرتان: واقم والوبرة أولاهما في شرق المدينة والثانية في غربها، والجبلان عير في جنوبها وثور في شمالها وهذه هي حدود المدينة الأربعة)، ونشر أمام الصفحة ٥١٢ خريطة أثرية تقريبية للمدينة المنورة وهنا في رأس الخريطة من جهة الشمال وراء جبل أحد يقع جبل ثور.

(١) صالح العلي، ص: ٦٦.

(٢) ينظر: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص: ٥٣٩.



وهذا ما حدث بالفعل حيث اتسع (الإقليم) باتساع الفتح، ودخول شعوب البلاد المفتوحة في الإسلام حتى عم مساحة واسعة في الأرض والبحر وما يعلموها من فضاء، فمن المحيط الأطلسي غرباً ومناطق واسعة من غرب أوربا وجنوبها ومناطق فسيحة من غرب آسيا وجنوبها، إلى أكثر أهل الصين وروسيا شرقاً، وكل شمال إفريقيا وأواسطها[1].



٣ - الشخصية المعنوية.

لا ريب عندي في اعتراف الإسلام قرآنا وسنة بالشخصية الاعتبارية أو الشخصية المعنوية للجماعات والمؤسسات؛ ففي مخاطبة القرآن الكريم للأمم السابقة بمجموعها[2] وتحديد العقوبة على مجموعها في انتهاك الحرمات العامة وإن كان القائم بها شخص واحد[3] ثم مخاطبة

(١) ينظر: كامل سلامة، دولة الرسول من التكوين إلى التمكين، (الأردن: دار عمار، ط ١، ١٩٩٤) ص٤٢١.

(٢) كما في قوله تعالى: {وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا} [الطلاق: ٨] وقوله: {وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [الأعراف: ٧٣] وقوله: {وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} [الأعراف: ٨٥] وغيرها من الآيات التي تخاطب الأمم بمجموعها وتعتبرها شخصية واحدة.

(٣) يمكن الإشارة إلى هذا المعنى بقوله تعالى: {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا } [الإسراء: ١٦] وهذا يدل على أن الجماعات تؤاخذ بقول الخاطئين منها، وهذا لا يكون إلا إذا كانت الأمم في حكم الفرد الواحد والشخصية الواحدة في بعض الواجبات، ويدل عليه بوضوح ما جاء في قصة إهلاك ثمود وهي القرية التي أجرم فرد واحد فيها فاستحق جميعها الإهلاك بذنبه: {كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا (١١) إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا (١٢) فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا (١٣) فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا (١٤) وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا } [الشمس: ١١ - ١٥]؛ فتقصير فرد واحد في

الأمة الإسلامية بمجموعها وتعليق بعض المسؤوليات بعمومها مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(١)، وتعليق الإسلام الدية على العاقلة(٢)، كل ذلك يؤكد على اعتراف الإسلام بالشخصية المعنوية أو الشخصية الاعتبارية، وتأسيسا على ذلك قرر الفقهاء مفهوم فرض الكفاية، وحكموا لبعض مؤسسات الإسلام بالشخصية المعنوية مثل مؤسسة بيت المال ومؤسسة الوقف وغيرها(٣). فإذا كان الإسلام يقر بالشخصية المعنوية للأمة ولبعض مؤسسات الدولة، فيكون من باب أولى أن يقر بهذه الشخصية للدولة نفسها، فإذا كانت الدولة في العرف القانوني المعاصر هي جماعة من الناس استقر بهم المقام على وجه الدوام في إقليم معين، تسيطر عليهم هيئة حاكمة تتولى شئونهم في الداخل والخارج، فإن الدولة الإسلامية قد عرفت هذه الصفة القانونية منذ اللحظات الأولى لاستقرار النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين في المدينة بعد الهجرة.

ولقد أثبت الفكر الإسلامي الشخصية الاعتبارية للدولة الإسلامية، وأقر لها بذمة مستقلة عن ذمم أفرادها تتعلق بها الحقوق والالتزامات بوصفها كيانا مستقلا عن هؤلاء الأفراد. وقد جعل فقهاء الشريعة الإسلامية الشخصية الاعتبارية للدولة على قسمين:

الواجب لا ينظر إليه من هذه الناحية إذا كان الواجب متعلقا بعموم الأمة؛ لأن الأمة حينئذ تكون بمثابة الشخص الواحد ويكون أفرادها بمنزلة أطرافها.

(١) كما في قوله تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ} [آل عمران: ١١٠].

(٢) قال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة، بدون بيانات) ج١٢ ص٢٤٦: (تحمل العاقلة الدية ثابت بالسنة وأجمع أهل العلم على ذلك).

(٣) ينظر: حمزة حمزة، الشخصية الاعتبارية، مجلة جامعة دمشق، المجلد السابع عشر، العدد ٢، ص:٥٢٠ وأحمد محمود الخولي، نظرية الشخصية الاعتبارية (القاهرة: دار السلام، ط٢، ٢٠٠٨) ص: ٦٩ وما بعدها.



القسم الأول: الدولة في عمومها ممثلة في إمامها.

القسم الثاني: مؤسسات الدولة الرسمية كمؤسسة القضاء أو بيت المال ونحو ذلك.

وما يتعلق بهذا المقام هو القسم الأول وهو تقرير الشخصية المعنوية للدولة والتي تمثلها سلطة نائبة عنها، ومن ثم يجب على هذه السلطة أن تتصرف بما يرجع بمصلحة على الرعية لكونها تعمل نيابة عنها، ولهذا قال الفقهاء إن تصرف الإمام على الرعية منوط بمصلحة تلك الرعية لا بالتشهي أو النظر الشخصي أو المصلحة الخاصة به، وفرعوا عليه من الفروع الكثير[1]؛ مما يعني وضوح الرؤية لديهم في اعتبار الحاكم نائبا عن الأمة وقائما على مصالحها[2]،



(١) قارن بقول ابن نجيم في الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م) ص: ١٠٦: (إذا كان فعل الإمام مبنيا على المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعا إلا إذا وافقه، فإن خالفه لم ينفذ)، وضرب مثالا بالإمام يأذن لقوم أن يجعلوا أرضا من أراضي البلدة حوانيت موقوفة على المسجد أو يأمرهم أن يزيدوا في مسجدهم، حيث ذكر رأي الحنفية فيها وهو أنه إن كانت البلدة فتحت عنوة، وذلك لا يضر بالمار والناس ينفذ أمره، بخلاف ما إذا كانت البلدة فتحت صلحا فتبقى على ملك ملاكها، فلا ينفذ أمر السلطان فيها.

(٢) قارن بقول الكاساني في البدائع ج٧ ص١٦: (كل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء، وما يخرج به الوكيل عن الوكالة أشياء - ذكرناها في كتاب الوكالة - لا يختلفان إلا في شيء واحد: وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته وولاته. ووجه الفرق: أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضا، وقد بطلت أهلية الولاية فينعزل الوكيل، والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم؛ لهذا لم تلحقه العهدة، كالرسول في سائر العقود والوكيل في النكاح، وإذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين، وولايتهم بعد موت الخليفة باقية، فيبقى القاضي على ولايته؛ وهذا بخلاف العزل، فإن الخليفة إذا عزل القاضي أو الوالي ينعزل بعزله، ولا ينعزل بموته؛ لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضا حقيقة، بل بعزل العامة؛



ومن هنا تتفرع تصرفاته في العلاقات الخارجية والإدارة الداخلية للدولة، ومن هذه الأحكام والتوصيفات يظهر ما يوحي بمنحهم الصفة الاعتبارية التي يمثلها الإمام بتصرفاته.

وقد أشارت الوثيقة كثيرا إلى هذه الصفة وسوف أكتفي بالاستشهاد بمادة فقط للدلالة على هذه الصفة بقضية عقد الصلح مع الكفار وذلك في المادة (١٨):



[١٨] وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.

تشير هذه المادة إلى أن الأمان الجماعي أو عهد الصلح لا يقع بإيقاع أحد المسلمين كما في حالة إجارة المرأة غير المقاتلة مادة (٤٥) أو إعطاء الأمان لعدد محصور من الأعداء مادة (١٦)، فلا يجوز عقد الهدنة من أحد المسلمين دون جميعهم. بل لا يجوز إلا لعموم المسلمين، وليس لغير الحاكم أو نائبه أن يقوم إبرام المعاهدات والتعاقدات المختلفة مع غير المسلمين؛ لأنه عقد مع جملة الكفار، وليس ذلك لغيره، ولأنه يتعلق بنظر الإمام وما يراه من المصلحة؛ ولأن تجويزه من غير الإمام يتضمن تعطيل الجهاد بالكلية، أو إلى تلك الناحية، ولهذا لو هادنهم غير الإمام أو نائبه، لم تصح الهدنة لأنه يضيع مصلحة عموم المسلمين[1].

ولما كان الحاكم ينوب عن الأمة أي عن الدولة حكم للدولة الإسلامية بالشخصية الاعتبارية واعتبر الإمام نائبا عنها، وتضاف تصرفاته وعقوده الصحيحة إلى الدولة؛ ولهذا لا يحكم بنقض هذه العهود إن مات الحاكم أو عزل إذا كانت هذه العهود صحيحة، وهذا لا يكون إلا من أجل أن الإمام يمثل شخصية دولة الإسلام الاعتبارية، فما يكون من التزامات من

لما ذكرنا أن توليته بتولية العامة، والعامة ولوه الاستبدال دلالة؛ لتعلق مصلحتهم بذلك، فكانت ولايته منهم معنى في العزل أيضا، فهو الفرق بين العزل والموت).

(١) ينظر: أبو محمد بن قدامة، المغني ج٩ ص٢٩٨، والقليوبي وعميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥) ج٤ ص٢٢٦.



قبله بوصفه إماما عن الدولة تقع في ذمة الأمة فتكون الأمة هي الملتزمة في حقيقة الأمر بإنفاذ هذه المعاهدات، فلا يتغير الحال بموت الإمام أو عزله وهذا يؤكد الشخصية الاعتبارية للأمة بمعنى الدولة ويثبت ذمة منفصلة عن ذمة الإمام وعن ذمة أفرادها(١).

٤ - السلطة ذات السيادة.

توفرت لدولة المدينة سلطة حاكمة ذات سيادة تامة، وقد كانت هذه السلطة ممثلة في شخص النبي صلى الله عليه وسلم. فقد "ولدت الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية بوصول النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، حيث باشر على الفور مهمات القيادة والحكم السياسي إلى جانب مهمات الرسالة والنبوة وهي التبليغ والإرشاد"(٢).

وفي هذه المرحلة الأولى "اقتصر أمر الإدارة على المدينة نفسها، ويظهر من المصادر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدير المدينة بصورة مباشرة، ويتولى جميع المهمات بنفسه، ولم يفرغ أشخاصا لمهمات محددة سوى الآذان وكتابة الوحي والرسائل، وكان يستخلف بعض الصحابة على المدينة في حال سفره عنها في الغزوات العسكرية وغيرها"(٣). وقد نصت الصحيفة على قيادة النبي صلى الله عليه وسلم للأمة ورئاسته للدولة ومرجعيته لهما في أكثر من مادة من موادها كما في المواد:

[١] هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب،

---

(١) ينظر: أحمد محمد الخولي، مرجع سابق، ص: ٩٣ - ٩٥، وراجع عبارة الكاساني في البدائع ج٧ ص١٦: (الخليفة بمنزلة الرسول عنهم [أي عن المسلمين]؛ لهذا لم تلحقه العهدة، كالرسول في سائر العقود والوكيل في النكاح، وإذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين، وولايتهم بعد موت الخليفة باقية، فيبقى القاضي على ولايته).

(٢) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي للدولة الإسلامية، ص: ١٦٢.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم، ص: ٥٧٢.





ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم.

فالكتاب منه صلى الله عليه وسلم وهو يمثل السلطة التي قررته ووضعته دستورا لأهل الصحيفة من مسلمين ويهود وغيرهما[١].

[٢٥] وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم،

وقد جاءت هذه الفقرة في نهاية الفصل الخاص بتنظيم علاقات المسلمين فيما بينهم وعلاقة الفرد والأسرة والعشيرة بمجموع الأمة. ونص الفقرة صريح في العموم لكل ما يقع فيه خلاف من شؤون شخصية وعامة، كما أنه صريح في كون النبي صلى الله عليه وسلم قائدا ورئيسا ومرجعا[٢].

[٤٦] وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم،

وقد جاءت هذه الفقرة في أواخر ما يمكن اعتباره أحكاما عامة للمجتمع السياسي المكون من المسلمين واليهود، وقد اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم فيها مرجعا في كل حدث أمني أو خلاف سياسي.

والقيد الوارد في هذه الفقرة ((يخاف فساده)) جار في مضمون الفقرة (٢٥) أيضا، فإن الخلافات البسيطة التي تحدث يوميا بين الأشخاص ليست بمثابة من الأهمية تقضي بعرضها

---

(١) المرجع السابق، ص: ٥٣٢.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.



على النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما تحل وفقا للأعراف أو الصلح[1].

وقدر رأى الدكتور ظافر القاسمي وتابعه الدكتور محمد سليم العوا أن المراد بالخلاف في المادة (٢٥) هو الخلاف في تفسير نصوص الصحيفة[2].

وهو ما يمكن الرد عليه من وجهين:



الوجه الأول: أن كون النبي صلى الله عليه وسلم هو واضع الكتاب يستلزم أنه مرجع في التفسير، فليس بيان أن النبي صلى الله عليه وسلم هو مرجعية التفسير بحاجة إلى تأكيد إذ هو مفهوم من طريق اللزوم.

الوجه الثاني: أنه لا يمكن القول بأن الله سبحانه وتعالى مرجع في تفسير نص الصحيفة المختلف على دلالته، فيتعين أن يكون المراد به ما ورد في الفقرة (٤٦) من أنه صلى الله عليه وسلم باعتبار كونه قائدا أو رئيسا ومرجعا هو الذي يحكم في الخلافات التي تحصل بين أهل الصحيفة سياسية كانت أو غيرها[3].

[٣٦] وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد.

وردت هذه الفقرة في آخر الفصل الخاص بتنظيم علاقات اليهود مع المسلمين. وهي صريحة في أن مركز السلطة هو النبي صلى الله عليه وسلم، فإليه أمر الإذن في تنقل الأشخاص والجماعات والمنع منه[4].

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، المرجع السابق ص: ٥٣٣. وينظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة الإسلامية، (الأردن: دار النفائس) ص: ٤٢ ومحمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٦) ص: ٥٧

(٢) ظافر القاسمي، ص: ٤٢ ومحمد سليم العوا، ص: ٥٧.

(٣) ينظر: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، ص: ٥٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص: ٥٣٣ – ٥٣٤.



أما سيادة هذه السلطة على كافة أراضيها فقد نبهت إليها الصحيفة في مادة تعتبر بيانا وإثباتا لسيادة السلطة على إقليمها وهي المادة (٣٩) والتي جاء فيها:

[٤٣] وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

ومن الناحية العملية فقد كانت مهمة النبي – صلى الله عليه وسلم – السياسية بعد هذا تنحصر في الدفاع عن حدود دولته وضمان الأمن لها، وتأكيد سيادته عليها ولم تخرج تصرفاته عن هذا الهدف طوال العصر المدني.

ولتأكيد هذه السيادة من الناحية العملية قام النبي – صلى الله عليه وسلم – بعدة سرايا، ابتدأت من المدينة واتجهت إلى جميع الجهات. فأمنت الريف، وعقدت في أثناء هذه السرايا أحلافًا مع القبائل المجاورة؛ وقد كانت هذه السرايا عبارة عن حملات حربية صغيرة لا يقصد بها إلى الحرب، بل يقصد بها ما يقصد من أعمال الدوريات الحربية، وهي المحافظة على الحدود أو الاستكشاف، وأحيانًا إيقاع الضرر بأي عدو والانسحاب بسرعة[١]، وتدقيق النظر في ظروف هذه السرايا يظهر أنها كانت عمليات حربية داخلية، يقصد بها تقوية الجبهة الداخلية، ويقصد بها كذلك ضمان الأمن ودفع الأذى الذي قد يأتي من الخارج. وتأكيد سيادة الدولة الوليدة؛ ولهذا ألحت الدولة على تأكيد ذلك من الناحية العملية من خلال منع تجارة قريش من المرور في أراضي الدولة الجديدة، تنفيذا لنص الصحيفة مادة (٤٧):

[٤٧] إنه لا تجار قريش ولا من نصرها.

فلقد كان من الضروري إشعار قريش والقبائل المجاورة ممن ناوأ المسلمين بقوة الدولة الجديدة وتصميمها على المحافظة على كيانها وسيادتها، وأنه لا يسمح مطلقًا بأن توطأ أرضها

(١) بلغ عدد السرايا التي أرسلها النبي – صلى الله عليه وسلم– قبل موقعة بدر ثماني سرايا اتجهت إلى كل الجهات، قاد بعضها بنفسه وعقد لبعض أصحابه على بعضها، ينظر: الشريف، ص: ٣٢٦.



من عدو لا غازيًا ولا تاجرًا. وأن حدود الدولة الجديدة محروسة، وأن سيادتها على أراضيها يجب أن تحترم وأنه من الخير الاتفاق معها والاعتراف بها[1].

وبهذا يتضح لنا أن دولة المدينة في عهدها الأول قد استكملت سائر مقومات الدولة في الفكر السياسي الحديث، من شعب مستقر متجانس يقوم على أساس المواطنة، ويسكن في إقليم واحد له حدود واضحة، في ظل سلطة تتمتع بالسيادة التامة على أرضها وتتوفر لها الكلمة المسموعة في الداخل ومنعة الجانب في الخارج.



وقد تأكد ذلك باعتراف أكبر قبائل الجزيرة العربية قريش بهذا الكيان الوليد في صلح الحديبية، حينما عقدت قريش معه الهدنة بشروط معينة[2]، وأقروا له بحقه في زيارة بيت الله في عامه المقبل، ويظهر بهذا أن قريشا قد "اعترفت بمحمد لا على أنه ثائر بها خارج عليها، ولكن على أنه ندها وعدلها: فاعترفت بذلك بالدولة الإسلامية وقيامها"[3].

---

(١) ينظر: الشريف ص: ٣٢٦.

(٢) ينظر في صلح الحديبية وشروطه: ابن هشام ج٢/ ٣١٧، وابن حبان، الصحيح، تحقيق: شيعب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٨) ج١ ص٢٨٠، ومحمد حسين هيكل، حياة محمد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون بيانات) ص: ٢٣٧، والعلي، ص: ٣٢٠.

(٣) ينظر: محمد حسين هيكل، حياة محمد، ص: ٢٣٨، وبالنسبة لعنصر الاعتراف فإن بعض فقهاء القانون الدستوري يرون أنه من شروط قيام الدولة من الوجهة الدولية، ويلاحظ أن هذا الاعتراف لا ينشيء الدولة بل هو مجرد إقرار لحالة موجودة سابقة على الإقرار، ويكون من آثاره التزام الدولة المعترفة بالآثار الملزمة للقواعد التي تشكل بمجموعها الدولة المعترف بها. ينظر: أحمد الجمال، ص: ٣١٤، وعصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية (٣) المنطلقات، ص: ١٤٢.



المبحث الثالث

هل كان النبي صلى الله عليه وسلم حاكما.



المطلب الأول: مرجعية السيادة ومصدر السلطة في الوثيقة.

أولا: تعريف السيادة والسلطة.

تعرف السلطة في اللغة بأنها التحكم والقهر مطلقا يقال: ((سلطه الله عليه، أي جعل له عليه قوة وقهرا ... والتسلط: مطاوع سلطه عليهم، والاسم: السلطة بالضم)) [١]. فالسلطة في اللغة هي الملك والتحكم والقهر مطلقا سواء كان بحق أو بغير حق.

وأما في الاصطلاح الإسلامي فيرمز للسلطة بالخلافة وهي السلطة الكبرى، وهي إدارة شئون الخلق على وجه يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية؛ إذ هي ((نيابة عن صاحب الشّريعة في حفظ الدّين وسياسة الدّنيا به)) [٢]. أي تدبير شئون الرعية بما لا يتعدى حدود الشريعة أو أصولها الكلية[٣].

أما السلطة في الاصطلاح السياسي الحديث فهي: القدرة الشرعية على الحكم أو إدارة شئون العامة[٤].

والحاصل أن مفهوم السلطة في الفكر السياسي الحديث لا يتعارض مع مفهومها في

---

(١) الفيروزآبادي، تاج العروس، (دار الهداية) ج١٩ص ٣٧٧، وانظر: الجوهري: ج٣ ص١١٣٣.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون تحقيق: خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م) ج١ ص٢٣٩ وانظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث)، ص: ١٥.

(٣) ينظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية (الكويت: دار القلم، ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨م)، ص: ٢٠.

(٤) ينظر: عصام سليمان، ص: ١٤٩.



الشريعة الإسلامية، فكلاهما يهدف إلى إدارة شئون العامة على وجه يتفق والشرعية أي متابعة القوانين، والفرق بينهما يظهر في مرجعية الشرعية. أما في الأولى فمرجعيتها هي الشريعة الإسلامية ولذلك تسمى سياسة شرعية، وأما في الثانية فمرجعيتها هي العقل والنظر الإنساني ولذلك تسمى سياسة عقلية أو ملكا سياسيا(١).



وقد لا تلتزم السلطة بقانون ما غير قانون الغلب والقهر ومطاوعة الهوى، فهذا هو الملك الطبيعي أو السلطة الطبيعية، وهذه هي التي تفتقد الشرعية بالمعنى الديني أو العقلي، فهي مطلق القهر كما هو المعنى اللغوى(٢).

وتعرف السيادة في اللغة بأنها مصدر ساد الرجل قومه إذا تزعمهم، يقال: ((ساد قومه يسودهم سيادة وسوددا وسيدودة، فهو سيدهم ... والسيادة هي الزعامة))(٣).

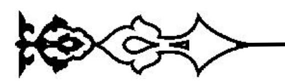
ولا يوجد اصطلاح خاص بالسيادة لدى علماء الفكر الإسلامي فهم يستعملونها بنفس معناها اللغوي.

---

(١) قارن بقول ابن خلدون في تاريخه ج١ ص٢٣٧: (لمّا كانت حقيقة الملك أنّه الاجتماع الضّروريّ للبشر ومقتضاه التّغلّب والقهر اللّذان هما من آثار الغضب والحيوانيّة كانت أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحقّ مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحملة إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسّلف منهم فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبيّة المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسيّة مفروضة يسلّمها الكافّة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدّولة من مثل هذه السّياسة لم يستتبّ أمرها. فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدّولة وبصرائها كانت سياسة عقليّة وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّرها ويشرّعها كانت سياسة دينيّة نافعة في الحياة الدّنيا وفي الآخرة).

(٢) ينظر ابن خلدون تاريخ ابن خلدون ج١ ص٢٣٧ وما بعدها.

(٣) الجوهري ج٢ ص٤٩٠ .



أما السيادة في الفكر السياسي الحديث فهي: ((تلك السلطة العليا التي ليس لها مساو، وسيادة الأمة أو الشعب هي: أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا وتلك الإرادة تظهر في صورة القانون أي في صورة التشريع))[1].

ثانيا: نشأة مبدأ سيادة الأمة وتطوره.

استنبط رجال الفقه الفرنسي القدماء نظرية السيادة في عهد الحكم الملكي الفرنسي القديم، أثناء فترة الكفاح الذي كانت تقوم به الملوك في العصور الوسطى، وذلك من أجل إقرار استقرار الملوك الخارجي إزاء البابوات والأباطرة، ولإقرار سلطتهم العليا داخل المملكة إزاء الحكام الإقطاعيين. وفي القرن السادس عشر يكتمل مدلول السيادة ومغزاها في صالح سلطان الملوك، فأصبحت السيادة هي خاصية تلك السلطة العليا التي لا تجد منافسا أو مساويا لها في السلطة داخل الدولة، ولذلك فإن تلك السيادة كما يقول الفقهاء القدماء لا يمكن أن يعترف بها في فرنسا إلا لملك فرنسا؛ لأن سلطته وحده هي العليا.

وحين جاءت الثورة الفرنسية احتفظ رجال الثورة بنظرية السيادة ولكنهم نقلوها بمميزاتها وخواصها من الملك إلى الأمة، أي أنهم جعلوا الأمة هي صاحبة تلك السيادة بدلا من الملك، ولقد كان نظام الحكم قبل عصر الثورة قائما على أساس المزج بين شخصية الملك وشخصية الدولة، ذلك المزج الذي تعبر عنه الكلمة المشهورة لويس الرابع عشر (أنا الدولة والدولة أنا)، أما النظام الذي تمخضت عنه الثورة الفرنسية فإنما قام على أساس آخر ((المزج بين

(١) ينظر: عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، (الإسكندرية: مكتبة منشأة المعارف) ص:١٠٨.



الأمة والدولة))(١). ويتلخص عن هذا المبدأ عدة أمور:

أولها: أن مبدأ سيادة الأمة يعتبر حق أمر أي حق يخول لصاحبه سلطة إصدار أوامر، وأنه ما دام هناك حق فإنه يجب البحث في صاحبه الذي يتولاه وصاحب الحق هنا للأمة، فالأمة صاحبة السلطة أو مصدرها.



ثانيها: أن هذه السلطة متوازية مع السيادة فهي ليست سلطة مقيدة بشيء بقدر ما هي مقيدة بإرادة الأمة، فكل قانون يصدر عن إرادة الأمة فهو قانون شرعي حتى ولو لم يتوافق مع عرف أو دين.

ومن هذه الناحية تفترق السلطة في مبدأ سيادة الأمة عنها في الشريعة الإسلامية، فالسلطة في الشريعة الإسلامية مقيدة بأوامر الشرع أما في نظرية العقد الاجتماعي فلا قيد عليها سوى إرادة الشعب.

إن مبدأ سيادة الأمة ينزع بأصحابه إلى اعتبار إرادة الأمة إرادة مشروعة، وأن القانون يعد مطابقا لقواعد الحق والعدل لا لسبب إلا لأنه صادر عن إرادة الأمة أو ممثليها، فينسب إلى الشعب صفة العصمة من الخطأ، ولذلك فهو يؤدي بالشعب أو بمن يمثله إلى الاستئثار بالسلطة المطلقة أي إلى الاستبداد، وهذا هو ما يفسر لنا كيف أننا وجدنا في بداية عصر الثورة الفرنسية أي تلك الفترة التي كانت فيها قوة الإيمان بمبدأ سيادة الأمة في أعلى درجاتها، وجدنا أحد زعماء وفقهاء ذلك العصر بايلي يقول في الجمعية النيابية عبارته الشهيرة حينما يتكلم القانون يجب أن يصمت الضمير!!!(٢).

---

(١) ينظر: عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، ص: ٩٧ وكتابه: مبادئ نظام الحكم في الشريعة الإسلامية، (الإسكندرية: مكتبة منشأة المعارف، ٢٠٠٨) ص: ١٧٦ ومحمد كامل ليلة، النظم السياسية الدولة والحكومة، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٩) ص: ٢١٩.

(٢) عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، ص: ١٢٢.



ثالثا: مبدأ سيادة الأمة في الفكر الإسلامي.

بالنظر إلى التراث السياسي لعلماء المسلمين لا يظهر أنهم بحثوا فيمن هو صاحب السيادة، وإن كان معلوما لدى جميعهم أن من له حق التشريع هو الله سبحانه وتعالى فقط، فله وحده سبحانه الأمر كما له الخلق {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} [الأعراف: ٥٤] ، ويبدو أن سبب هذا العزوف من علماء المسلمين أنه لم تتوفر ظروف موضوعية مشابهة للظروف التي توفرت لفرنسا واقتضت من مفكريها اصطناع هذا المبدأ.

إن أساس الحكم في الشريعة الإسلامية هو الاختيار الحر والشورى ومراعاة العدل، ولهذا قرر فقهاء الشريعة أن الحكم عقد بين الأمة والحاكم يكون فيه الحاكم وكيلا عن الأمة[1]، وهذا لا يدل على أنهم بحثوا مرجع السيادة في الفكر الإسلام أو مصدر السلطات، بمعنى من هو صاحب السيادة.

كما إن الحاكم في الفكر الإسلامي واحد من الرعية لا يتميز عليم بشيء، ويجب عليه ما يجب على سائر الرعية بدون فرق، حتى إنه يجب عليه أن يقتص من نفسه لجرم فعله[2]. ولكل هذه الأسباب لم يكن ثمة داع إلى البحث فيمن هو صاحب السيادة ولا ما هو مرجعها؛ إذ لم تتوفر دواع لذلك في الفكر الإسلامي القديم.

ولهذا يذهب الدكتور عبد الحميد متولي إلى أن البحث في هذه القضية بحث بغير فائدة

---

(١) انظر: الماوردي، ص: ٢٦، حيث يقول: (الإمامة ... عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار).

(٢) انظر تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية – القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤ م) ج ٢ ص ٢٥٦، حيث يقول: (أجمع العلماء على أن على السلطان أن يقتص من نفسه إن تعدى على أحد من رعيته، إذ هو واحد منهم، وإنما له مزية النظر لهم كالوصي والوكيل، وذلك لا يمنع القصاص، وليس بينهم وبين العامة فرق في أحكام الله عز وجل، لقوله جل ذكره: " كتب عليكم القصاص في القتلى).

بالنسبة للفكر الإسلامي؛ لأن "مسألة البحث فيمن هو صاحب السيادة موضوع نظرية من النظريات لها مغزى وخصائص معينة تنسب إليها ونتائج معينة مترتبة عليها، وهي نظرية فرنسية الأصل لم تكن عرفت بعد في عصر كبار الأئمة ولا فيما تلاه من عصور علماء المسلمين المجتهدين القدامى"(١).

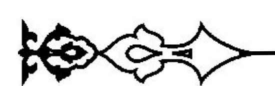


هذا بالإضافة إلى أن هذا المبدأ قد استنفد أغراضه ولم يعد ذا موضوع الآن، فقد كان القصد منه القضاء على نظرية الحق الإلهي المباشر وغيرها من النظريات الدينية، ونقل السيادة من الملوك للأمم وقد نجحت النظرية في تحقيق أغراضها وأدت مهمتها، فقد أقلع الحكام عن التمسك بالنظريات الدينية التي كانت تطلق سلطانها، كما أن السيادة انتقلت من الحكام إلى الجماعات والأمم، وأصبح الحكام مجرد ممثلين للأمة يعملون باسمها لصالحها، ومن ثم فإنها أصبحت عديمة الجدوى الآن؛ فضلا عن أن التمسك بها قد يؤدي إلى مخاطر على الحريات إذ قد يترجم الحكام إرادة الأمة المطلقة إلى سلطة مطلقة يكدر بها مناخ الحرية، "وإنه لعجيب حقا أن نجد بعض علمائنا ومفكرينا يحاولون أن يدخلوا تحت راية الإسلام نظرية غربية غريبة عليه، في الوقت الذي تجد فيه بعض كبار علماء الفقه الدستوري في الغرب يهاجمون تلك النظرية، ويرون أن تلك النظرية التاريخية التي أدت إلى استنباطها قد أصبحت في ذمة التاريخ، أي أنه لم تعد بنا حاجة إليها في عصرنا هذا، وذلك فضلا عن أنها تعد عكس ما يعتقده الكثيرون خطرا على الحريات"(٢).

ولهذا يذهب بعض رواد الفقه الدستوري إلى القول بأن مبدأ سيادة الأمة وقت أن سجله رجال الثورة الفرنسية بواسطة الجمعية التأسيسية في عصر الثورة، إنما كان يراد به في

(١) ينظر: عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، ص: ١٠٧.

(٢) المرجع السابق ص: ١٠٨.



الواقع معنى سلبي؛ إذ كان يعبر عن إنهاء الوضع القديم قبل الثورة والقائم على أساس أن السيادة للملك، وإذا أردنا الاحتفاظ بذلك المبدأ الآن والنص عليه في الدساتير فيجب أن يكون بناء على المعنى السلبي، والذي يتخلص في: أنه لا سيادة لفرد ولا لجماعة على الأمة وبهذه الطريقة نبقي على المبدأ بمعناه الحقيقي القديم، ونتفادى في الوقت نفسه مساوئه والاعتراضات التي وجهت إليه[1].

ويبدو أن انتشار النظم الديمقراطية وشيوع المقارنات بين آليات الحكم في هذه النظم وفي النظم الإسلامية، قد أغرى المفكرين المحدثين بالبحث في هذه القضايا من منظور إسلامي فتباينت آراؤهم واختلفت أحكامهم، ونظرا لشيوع البحث في هذه النظرية وتباين الاتجاهات بلا داع سوف أناقش هذه القضية وأدلل على ما أرى فيها من رأي من واقع الدستور الإسلامي الأول دستور المدينة، حتى لا يكون الخوض في هذه القضية رجما بالظن وفرضا بلا دليل.

رابعا: مبدأ السيادة في ميزان الفكر السياسي الإسلامي.

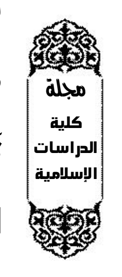
شاعت النظم الديمقراطية في العصر الحديث في الشرق والغرب على حد سواء، وتطلب ذلك البحث في مدى توافق ذلك مع الفكر الإسلامي أو عدمه، ولما كانت أخص خصائص الديمقراطية هي مبدأ السيادة ومرجع السلطات، فقد بحث العلماء المسمون في هذه القضايا واختلفوا في تحديد صاحب السيادة على قولين:

القول الأول: أن السيادة لله وهو مصدر السلطات. فبموجب الحاكمية والخالقية والربوبية تكون السيادة المطلقة لله تعالى ولا سيادة في قبالتها لأي كائن، وأنها من مختصات الباري (عز وجل) غير قابلة للانتقال إلى المخلوق. أما الحاكم فإن شرعية وجوده مرتبطة بالالتزام بشرع الله في حكمه، وأما الأمة فإنها مخولة من الله في أمر اختيار الحاكم، لكي يطبق الشريعة، والنائب لا

(١) ينظر: محمد كامل ليلة، النظم السياسية الدولة والحكومة، ص: ٢٢٣.



يستقل بالقرار بدل المستنيب، بل هو تبع له. أما المجتهد فإنه مخول شرعا أن يعمل جهده لاكتشاف الأحكام الشرعية التي يظن أنها معبرة عن إرادة الله، فطاعته فرع عن طاعة الله تعالى طالما تمتع بالأعلمية والعدالة(١). ويستدل لهذا الرأي بـ:



الدليل الأول: النصوص التي تقرر أن التشريع لا يكون إلا لله تعالى وأن تدخل البشر في ذلك فسق وظلم للنفس قد يدمغ الحاكم بالكفر ومن ذلك قوله تعالى: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} [يوسف: ٤٠] وقوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة: ٤٤] وقوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المائدة: ٤٥] وقوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [المائدة: ٤٧].

الدليل الثاني: أن رئيس الدولة في الإسلام لا تجب إطاعة أوامره إلا إذا وافقت أوامر الله، فإذا ما خالفت أوامر الله فلا سمع له ولا طاعة، ولهذا كانت إطاعة أوامر الرئيس إذا اتفقت مع أوامر الشارع سبحانه إطاعة لله ورسوله وعصيانه فيما قصد به مصلحة الدين والدولة عصيانا لهما(٢).

الدليل الثالث: أن الشعب لا يملك سطلة مبايعة الخليفة وعزله بقانون وضعه هو نفسه، بل ذلك محكوم بالقانون الإسلامي الذي أراده رب العالمين، ولذلك لا يصح اختيار رئيس الدولة مثلا إلا بتوافر شروط خاصة بينها علماء الإسلام، ولا يجوز للشعب عزله إلا عند وجود ما يقتضي هذا العزل بتغير حاله أو إخلاله بما يجب عليه من أمور الدين وسياسة الدولة، ولا يجوز لأفراد الشعب ولو اتفقوا جميعا أن يقدموا على سن قانون يتعارض مع نص من الكتاب أو السنة أو مع قاعدة من القواعد العامة التي أرستها الشريعة الإسلامية، وعلى ذلك فما يظهر

(١) ينظر: عبد الأمير كاظم زاهد، نظرية السيادة في الفكر الإسلامي، مجلة المنهاج ـ العدد الستون ـ شتاء ١٤٣٢هـ -٢٠١١م، ص: ٥٦.

(٢) ينظر ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م) ج١ ص٨٤.



للبعض أنه سيادة عملية ليس في الحقيقة إلا تنفيذا لقانون لم يكن للأمة أي اختيار في وضعه، ويتحصل أن السيادة لله وحده[١].

القول الثاني: أن السيادة للأمة ممثلة في أهل الحل والعقد.



ويرى هذا الفريق أن هذه السيادة ليست مطلقة وإنما هي مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية، والحاكم الذي يتولى تنفيذ أحكام الشريعة وإدارة شئون الأمة يتم اختياره بواسطة أهل الحل والعقد، ويعتبر وكيلا عن الأمة وتكون النتيجة أن المصدر الحقيقي للسيادة في الدولة الإسلامية هو الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد، ويعزو هذا الفريق رأيه لجمهور علماء السلف من المسلمين[٢]. والقول بأن علماء المسلمين بحثوا هذه القضية فيه شيء من التساهل كما أشرت إلى ذلك من قبل.

واستدل هذا الفريق على رأيه بما يلي:

الدليل الأول: أنه إذا كان الحاكم الخليفة في الدولة هو صاحب السيادة بصفته خليفة وليس بصفته الشخصية، فإن الأمة وحدها هي مصدر هذه السيادة؛ لأن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولي الحل والعقد، ويعتمد في بقاء هذا السلطان على ثقتهم ونظره في مصالحهم[٣].

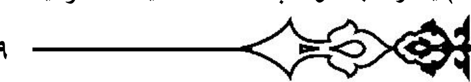
الدليل الثاني: أن الفقه الإسلامي اعتبر السيادة حقا للأمة وحدها يمارسه الوالي كأجير أو وكيل عنها، فيمكنها بهذا عزله إن وجدت مبررا لذلك، ومعنى هذا أن الأمة مصدر السلطات وأن

---

(١) ينظر: محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص: ٣٨١ وما بعدها.

(٢) ينظر: محمد كامل ليلة، ص: ٤٣٢، ومحمد بخيت المطيعي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة: ١٩٢٥) ص: ٣٠ وعبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص: ٣٤.

(٣) ينظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص: ٦٥.



العلاقة بين الأمة والحاكم علاقة عقد اجتماعي سماه المسلمون المبايعة، وجعلوها حقيقة لا افتراضا وهذا هو الفهم الصحيح للسيادة في العصر الحديث(١).

الدليل الثالث: أن القرآن يتوجه بالخطاب في آيات كثيرة تتعلق بالأمور العامة إلى المؤمنين أي إلى الجمعية الإسلامية كلها، وما ذلك إلا لأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها، وهذا بيقين هو مظهر السيادة والسلطان، وما دامت الأمة هي التي تحمل مسؤولية العمل بأحكام الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة فتكون بناء على ذلك صاحب السيادة العليا ومصدرها، لقاء المسؤولية التي تحمل عبئها، ويكون لها حق اختيار الرئيس الأعلى للدولة وحق الإشراف عليه وعلى غيره من الحكام في الدولة(٢).

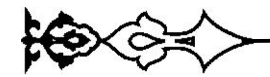
الموازنة والترجيح:

من خلال النظر في كل من الرأيين وأدلتهما يظهر أنه لا خلاف بينهما إلا في الاصطلاح، وهل يجوز إسناد لفظ السيادة للأمة أم لا؛ فالمذهب الأول يرى عدم جواز إطلاق هذا اللفظ لمعنى معين يحمل عليه هذه اللفظة، وأما الفريق الثاني فيرى جواز هذا الإسناد؛ لأنه لا يفسر السيادة بنفس المعنى الذي يفسره به المذهب الأول، بل المتحصل من رأيه أن السيادة هي أحقية اختيار الحاكم وتوجيهه وعزله إن خرج عن القواعد الشرعية دون القول بأنه من موجبات السيادة الاستقلال بالتشريع.

والدليل على أنه لا تعارض بين القولين هو أن الفريق الثاني يقرر أن السيادة المسندة

(١) ينظر: محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام (القاهرة: دار الفكر العربي) ص: ١٠١ ومحمد كامل ليلة، ص: ٤٣٤.

(٢) ينظر: محمد يوسف موسى، ص: ١٠١ ومحمد كامل ليلة، ص: ٤٣٤.



للأمة سيادة غير مطلقة بل مقيدة بالشرع[1]. وما دام الخلاف لفظيا مقتصرا على الاصطلاح فهو مما يتوسع فيه، وإذا أراد علماؤنا أن يصطلحوا على مفهوم جديد للسيادة لا يعرف الإطلاق ولا الأصالة ولا التفرد ما عرف من السيادة في الفكر الغربي، فلا مشاحة في الاصطلاح، ويقال إن سيادة الأمة مقيدة بأحكام الشرع أو سيادة محكومة بضوابط الشريعة.

مجلة كلية الدراسات الإسلامية

إن البحث في هذه القضية يحتاج قبل كل شيء إلى تحديد المراد من لفظ السيادة ولفظ مصدر السلطات، قبل الحكم بجواز الإطلاق أو عدمه، ثم ينظر في قواعد الشريعة وأحكامها وهل تقبل هذا المعنى أم لا؟

وقد قدمت في بداية هذا المطلب بيان معنى السيادة ومعنى السلطة، وتبين أن لفظ السيادة والسلطة من الألفاظ المتواطئة التي تقال ويراد بها إطلاقات كثيرة؛ فالسيد هو الزعيم والزعامة صادقة على أفراد كثيرين، فهناك الزعامة في الدين والزعامة في الملك والزعامة في العلم وغير ذلك، ولفظ السلطة كذلك صادق على أفراد كثيرين وهو في العموم يطلق على الملك الطبيعي والملك السياسي والملك الديني المتقيد بأحكام الشرع.

وعلى هذا فإطلاق لفظ السيادة – مع مراعاة نسبية الإضافة أو تقييده بقيد لا يوهم المعنى الشائع في أدبيات الفكر الغربي – لا يترتب عليه محظور شرعي، لأن دلالة السيادة محددة في الصلاحيات التي أعطاها الشرع للأمة وهي تنصيب الحاكم والرقابة عليه وعزله إن حاد عن أحكام الشرع نفسها.

وأما لفظ السلطة فقد سبق أنه في الشريعة هو السلطة الشرعية فيكون المراد: الأمة مصدر السلطة الشرعية، والحاصل أن سلطة الشعب مقيدة بأحكام الشريعة ومن ثم لا يحصل من المصطلح دلالة غير ما اتفق عليه عموم المسلمين.

---

(١) انظر: محمد بخيت المطيعي، ص: ٢٤.



على أني أرى أن يفرق بين مصطلح السيادة ومصطلح السلطة في إسناد كليهما إلى الأمة في الإسلام، فمن رأيي أن يقال: إن السيادة لله تعالى والسطلة للأمة؛ لأن السيادة – كما شاع في اصطلاح الفكر السياسي الحديث – لفظ يعني السلطة العليا المطلقة ويدخل في هذا التشريع أو الحاكمية بالتعبير الإسلامي، وهذه لا تنبغي إلا لله سبحانه وتعالى. أما السلطة فإن إطلاقها لا ينصرف إلا لمطلق التحكم والسيطرة وتقدم أنها إن خصصت بالحكم فهي ثلاثة أنواع:

النوع الأول: السلطة الطبيعية التي تعتمد على موافقة الشهوة ومتابعة الهوى.

النوع الثاني: السلطة السياسية العقلية التي تعتمد على قوانين العقلاء وقواعد الحكماء، وهذه هي الأليق بالنظم الديمقراطية المعاصرة.

النوع الثالث: السلطة الدينية وهي التي تعتمد في الحكم على أحكام الدين، أي دين، وقواعده العامة. وبتعبير مختصر تعتمد على الشريعة في الحكم ولا يكون لأصحابها إلا التنفيذ والتطبيق.

نعم يدخلها الاجتهاد ولكن الاجتهاد كما هو معلوم بذل الحكم في استنباط الحكم الشرعي، أي أنه في كل الأحوال جهد يبذل للتعرف على حكم الله وليس إنشاء لحكم الله.

والخلاصة أن الأساس الذي تقوم عليه السلطة وتنبثق منه في المجتمع الإسلامي هو: أن الحاكمية لله تعالى وحده لا شريك له، وهو المرجع في الدنيا والآخرة وإليه المصير. غير أنه لما كان الاتجاه العام للعقيدة الإسلامية هو ضد التجسيد والحصر المادي وعدم الإقرار بهما فإن الإدارة والحكم الفعلي في المجتمع أي ما نسميه اليوم (السلطة) كان يمارسها الرسول بنفسه ومارسها الخلفاء الراشدون وسائر الأئمة من بعده، فالسيادة لله تعالى يحكم بشرعه كيف يشاء والسلطة للبشر وهي لمجموع الأمة فهي مصدرها بمعنى أنها توكل أمرها لينفذ شرع الله. وهذه السلطة ليست مطلقة بل هي مقيدة بأحكام الشرع، فهي ((سلطة تنفيذ وأداء وليست سلطة تشريع وإنشاء))، وبهذا الاختيار يمكن التوقي من المخاطر الفكرية والعلمية التي تترتب على إسناد السيادة للأمة في الإسلام، إلا أن يصطلح المفكرون على مفهوم جديد لها يغاير المفهوم

الليبرالي ويتفق مع المضامين الفكرية التي يطبق عليها جميع المفكرين السياسيين المسلمين.

تطبيق هذا الرأي على وثيقة المدينة.

بالنظر إلى مواد وبنود الوثيقة يتضح أنها تتماشى الرأي الذي اخترته، وهو أن السيادة الله تعالى والسلطة للأمة وهي مصدرها، بمعنى أن لها أن تختار الحاكم وتحاسبه وتعزله، وهذا بالضبط فيما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إذ لا يتصور منه مخالفة ما، ولا يتصور منه حكم بظلم كما لا يتصور أن يكون في الأمة من هو أمثل منه ولا أليق منه بالحكم، وأستطيع أن أدلل على أن السيادة لله تعالى من نصوص الوثيقة من خلال المادتين، (٢٥) و(٤٦)



[٢٣] وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم،

ونص هذه المادة صريح في أن كل ما يقع فيه خلاف مرجع الفصل فيه إلى الله تعالى من خلال بيان نبيه صلى الله عليه وسلم مدة حياته، وإلى شرعه بالكامل بعد وفاة النبي من خلال ما ورد من نصوص شرعية في مثلها، فيحكم بها أو بالاجتهاد بالقياس عليه أو بسائر أدلة التشريع، وهذا يعني أن الحاكمية لله ورسوله في سائر شؤون البشر.

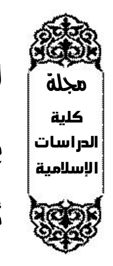
[٤٦] وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم،

وتشير هذه المادة إلى أن مرجع الفصل في قضايا البشر في المجتمع الإسلامي هي لله تعالى ورسوله، أي بالجملة لشرعه الحنيف، وتتعضد هذه المادة بعدد من الآيات القرآنية التي جاءت في نفس معناها ومنها قوله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [النساء: ٦٥].

وهذا نص في سلب الإيمان عمن لم يرض بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام، ودليل على أن الإيمان به يعني الإيمان بكونه حاكما وبأن ما حكم به هو الحق؛ لأن الله تعالى جعل

التحاكم إلى غيره صلى الله عليه وسلم تحاكما إلى الطاغوت قال: {يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ} [النساء: ٦٠] فجعل التحاكم إلى الطاغوت إيمانا به، ولا شك أن الإيمان بالطاغوت كفر بالله، كما أن الكفر بالطاغوت إيمان بالله[١].

وقد نعى المولى تبارك وتعالى على المنافقين الذين لا يتحاكمون إلى شرعه[٢] ونفى عنهم الإيمان ونعتهم بالظلم فقال تعالى: {وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (٤٧) وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ (٤٨) وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ (٤٩) أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٥٠) إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [النور:٤٧ – ٥١].



إن الحاكمية في الإسلام لله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، ورسوله هو الحاكم بنص هذه الآيات؛ لأن الحكومة تتضمن محكوما به ومحكوما عليه وحاكما، وقد ذم الله تعالى في هذه الآية المحكوم عليه الذي يعرض عن المحكوم به الذي هو شرع الله، وذم في الموضع المحكوم عليه الذي يعرض عن الحاكم الذي هو النبي صلى الله عليه وسلم، فيشهد ذلك على أن شرع الله تعالى يجب الحكم به وعلى أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الحاكم المطاع بأمره تعالى.

أما السلطة في المجتمع الإسلامي وكونها من حق الأمة تنيب عنها من تشاء في تنفيذ

(١) ينظر الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠ هـ) ج١٠ ص١٢١.

(٢) القرطبي، ج١٢ ص٢٩٤.



شرع الله تعالى فقد دلت عليها المادة (١٧)

[١٨] وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.

حيث نصت على أن الحرب إذا دارت بين المسلمين وبين أعدائهم فإنه لا يجوز لأحد أن يبرم عقد الصلح بينه وبين الأعداء منفردا؛ لأن أمور السلم والحرب تمس جميع المسلمين، ويجب أن تراعى فيها مصلحة جميعهم فيلزم اتفاقهم جميعا على ذلك من خلال الحاكم الذي يمثلهم مستعينا بأهل الحل والعقد من رجال العلم والحكم.

أما كون الأمور السياسية ملكا للأمة فيظهر ذلك من إسناد الله تعالى أمور السلطة إلى جمهور الأمة فقال عن الأنصار: {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} [الشورى: ٣٨]

والأمر: اسم من أسماء الأجناس العامة مثل: شيء وحادث. وإضافة اسم الجنس قد تفيد العموم بمعونة المقام، أي جميع أمورهم متشاور فيها بينهم، فيدخل فيها الأمور السياسية وغيرها[١]، وهذا أيضا هو شأن الأمة جميعها إذ لا فرق بين الأنصار وغيرهم في ذلك، وإضافة الأمور السياسية للأمة تعني ملكيتها لها، فيتحصل أن الأمة هي مالكة السلطة توليها من تشاء ممن تتوافر لديه الكفاية.

والخلاصة أن السيادة لله تعالى بتشريع الأحكام والسلطة للأمة جميعها بالتطبيق والالتزام، وهذا ما تدل عليه وثيقة المدينة التي تعد بحق أول دستور عرفته البشرية.

(١) ينظر: الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج٢٥ ص١١٢.

المطلب الثاني: الإسلام هل هو دين ودولة وما هو موقع النبي صلى الله عليه وسلم في الوثيقة؟

أولا: الإسلام دين ودولة أسسها النبي صلى الله عليه وسلم وكان أول حاكم لها.

يمتاز الإسلام بأنه دين ودولة وقد أرسل النبي صلى الله عليه وسلم لا لنشر دين فحسب، بل لبناء قواعد دولة تتناول شؤون الدنيا، فهو بهذا الاعتبار مؤسس الحكومة الإسلامية وواضع اللبنات الأولى لها، وهو بصفته مؤسس حكومة كانت له الولاية على كل من كان خاضعا لتلك الحكومة، سواء كان مسلما أو غير مسلم، وبوصف كونه نبيا لم يكن يطلب من غير المسلمين من الذين تركهم على دينهم الاعتراف بنبوته، ولو أن دعوته عامة شاملة لجميع البشر(١).



وينبئنا تاريخ الإسلام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سعى بكل ما استطاع من قوة وفكر إلى إقامة دولة، ليس لأحد فيها سلطان إلا سلطان الشريعة، ولهذا كان يعرض نفسه على القبائل ليؤمنوا به ويمنعوه ويحموا دعوته حتى وفق الله قبيلتي الأوس والخزرج إلى الإيمان برسالته وبايعوه على حمايته والزود عنه وعن دعوته(٢)، وعندما دخل النبي صلى الله عليه وسلم وضع دستورها الذي يحدد حرم الدولة أو حدودها، ويحدد السلطة الحاكمة التي لها الكلمة الفصل في سائر النزعات وهو ما وضحته المواد تبين (١) و(٢٥) و(٣٨) و(٤٦) وفيها:

[١] هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم.

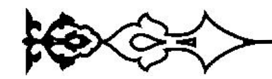
[٢٥] وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم،

[٣٦] وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد.

---

(١) عبد الرزاق السنهوري، الدين والدولة في الإسلام، مجلة المحاماة الشرعية، ١٩٢٩.

(٢) ينظر: ابن هشام ج١ ص٤٢٢ وابن كثير، السيرة النبوية، ج٢ ص١٥٥.





[٤٦] وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم،

وعلى هذا فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يكن مبلغا فحسب، بل كان مبلغا وحاكما وقاضيا[١] ولئن صح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في مكة نبيا فحسب، فلقد كان في المدينة زعيم أمة ومنشئ دولة، واليا على المسلمين في أمور دنياهم كما كان الهادي لهم في شؤون دينهم، ولقد كان عليه الصلاة والسلام يجعل لأوامره ونواهيه – وهي لا شك من عند الله – جزاء يصيب الناس في أنفسهم وأموالهم في هذه الدنيا، ولم يقتصر على مجرد الوعد والوعيد بالثواب والعقاب في الحياة الأخرى[٢].

وهذا نفسه هو ما اعترف به الباحثون الغربيون الذين بحثوا هذا الموضوع، فقد انتهت بهم بحوثهم إلى هذا الرأي القائل بأن الإسلام دين ودولة، وأن الرسول لم يكن رسولا فحسب ولكن كان حاكما ورئيسا لدولة أيضا وأمثل لذلك بما قاله برنارد لويس: (لم تنشأ أمام محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه مشكلة الاختيار بين الله وقيصر ... ففي الإسلام لا يوجد قيصر، بل يوجد الله وحده، وكان محمد صلى الله عليه وسلم رسوله الذي يعلم ويحكم باسمه، فكانت السلطة نفسها، الصادرة عن المصدر نفسه، تدعم الرسول صلى الله عليه وسلم في كلتا المهمتين مهمة الدين والدولة، وكان الوحي ذاته يقدم محتوى المهمة الأولى وأساس الثانية، وعندما توفي محمد صلى الله عليه وسلم كانت مهمته الروحية والنبوية – وهي نشر رسالة الله – قد تمت، وبقي عمله الديني، ومعه العمل السياسي، وكان قوام هذا العمل هو نشر شريعة الله

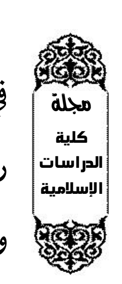
(١) عرض الإمام شهاب الدين القرافي في كتابه الفروق (القاهرة: عالم الكتب، بدون بيانات) ج١ ص٢٠٥ في الفرق السادس والثلاثون للفرق بين قاعدة تصرفه – صلى الله عليه وسلم – بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة.

(٢) عبد الرزاق السنهوري، الدين والدولة في الإسلام، مجلة المحاماة الشرعية، ١٩٢٩.



بين البشر، وذلك عن طريق توسيع عضوية وسلطة الجماعة التي تعترف بذلك القانون وتؤيده، وكان لا بد من وكيل أو خلف للرسول صلى الله عليه وسلم لقيادة هذه الجماعة، وتجمع الكلمة العربية الخليفة بين المعنيين)[1].

واعترف به الأستاذ علي عبد الرازق وهو زعيم الرأي القائل بأن الإسلام دين فحسب في بعض المواضع من مؤلفه حيث يقول: (كان سلطان النبي صلى الله عليه وسلم بمقتضى رسالته سلطانا عاما، وأمره في المسلمين مطاعا وحكمه شاملا فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي)[2].



وبهذا كان الإسلام دينا يجمع بين الشئون المادية والروحية وينظم نشاط الإنسان الدنيوي كما يتناول سلوكه تجاه ربه، ولذلك كان الحاكم الإسلامي (الخليفة) يجمع بين يديه السلطتين الدينية والسياسية، وهذا بخلاف الحال في الديانة المسيحية التي كان بها حاكمان أحدهما زمني وهو الإمبراطور والآخر ديني وهو البابا. ولهذا تعرف الإمامة العظمى أو الخلافة بأنها "نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم في سياسة الدنيا وحراسة الدين".

وهذه الحقيقة الإسلامية التي جسدها النبي صلى الله عليه وسلم بفعله تدل عليها أدلة كثيرة يمكن استخراجها من الشريعة نفسها مثل:

١ - أن الإسلام يلزم المسلمين باتباع ما أنزل الله ويوجب عليهم أن يتحاكموا إلى ما جاء من عند الله ويحكموا به وحده دون غيره، وليس لذلك معنى إلا أن الحكم هو الأصل الجامع في

---

(١) شاخت وبوزورث، تراث الإسلام ترجمة محمد زهير السمهوري وآخرين (الكويت:سلسلة عالم المعرفة، ط ٣، ١٩٩٨،) ص: ٢١٢.

(٢) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٣) ص: ٦٩.



الإسلام، والدعامة الأولى التي يقوم عليها الإسلام[١].

٢ - أن الإسلام جاء بجملة من القوانين والتشريعات (المدنية والشخصية والجنائية الخ)، ووضع نظاما يشمل كل شيء من شؤون الفرد في الحياة. فهو ينظم العلاقة بين الأفراد بالحكومات، وينظم التصرفات والمعاملات من بيع وإيجار وهبة ووصية وزواج وطلاق إلى غير ذلك، فإذا أوجب الإسلام ذلك فقد أوجب إقامة حكومة ودولة تسهر على إقامة هذه النصوص، وتعتبر تنفيذها بعض ما يجب عليها؛ لأن هذه أمور لا يقوم عليها ولا يمكن أن يضطلع بها إلا الحكومات والدول[٢].



٣ - أن قيام العقيدة يقتضي قيام النظام الذي أعد لخدمتها، ولا يمكن أن يقوم النظام الإسلامي إلا في ظل حكم إسلامي يماشي النظام الإسلامي ويؤازره، إذ أن كل حكم غير إسلامي لا بد أن يؤدي إلى تعطيل النظام الإسلامي، وإذا كان قيام النظام الإسلامي يقتضي قيام حكم إسلامي فمعنى ذلك أن الحكم الإسلامي من مقتضيات الإسلام أو هو من طبيعة الإسلام[٣].

وفوق هذا وذاك: حرصه صلى الله عليه وسلم على تأسيس الدولة الإسلامية الأولى عقب دخوله المدينة المنورة، فأسس دولته الأولى على أساس دستوري يحدد حقوق الرعية وواجباتها ومهام السلطة وصلاحياته، ويضع نفسه على قمة هرم السلطة كما دل على ذلك المواد (١) و(٢٥) و(٤٦) و(٣٨) من دستور المدينة.

ثانيا: فصل الدين عن الدولة.

---

(١) ينظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) ص: ٧٤.

(٢) ينظر: ابن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤ هـ) ص: ٢٥، وعبد القادر عودة، ص: ٨٢.

(٣) ينظر: عبد القادر عودة، ص: ٨٢.



نشأ هذا المفهوم حينما تعدت الكنيسة وظائفها الدينية وسيطرت على السلطة الزمنية وأخذت تتولى تتويج الأباطرة، وتسيطر على أملاك ضخمة معفاة من الضريبة، وتصدر قرارات الحرمان وصكوك الغفران، وحين أرادت الحكومات أن تتخلص من سلطة الكنيسة، نادت بفصل الدين عن الدولة؛ أي: فصل الإدارة الحكومية عن الإدارة الكنيسية، وكان لهذا التعبير مدلوله الواقعي؛ لأن الكنيسة منظمة دينية، وجزء من صلب المسيحية كديانة[١].



أما في الإسلام فليست هذه الثنائية مطروحة، فلا توجد كنيسة ولا وساطة دينية بدونها لا تقام الشعائر، وحينئذ لا توجد سلطة دينية، هذا فضلا عن أنها إذا طرحت بمضمونها الأوربي الذي يفيد المطالبة بفصل الدين عن الدولة، فإن هذا الطرح سيفهم حتما لأنه اعتداء على الإسلام ومحاولة مكشوفة للقضاء عليه.

ولهذا لم يسمع عن أحد من الحكام أنه كان في إمكانه أن يستغني عن إعلان التمسك بالدين؛ لأنه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه خارج شرعية الإعلان عن خدمة الدين والرفع من شأنه، ومن جهة أخرى فلم يكن هناك في التاريخ الإسلامي في أي فترة من فتراته مؤسسة خاصة بالدين متميزة من الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة بل كانوا أفرادا يجتهدون في الدين ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل، فعبارة فصل الدين عن الدولة ستعني بالضرورة إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإما حرمان الإسلام من السلطة التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام[٢].

والحاصل أن ثنائية فصل الدين عن السياسة يمكن أن تقبل في الفكر الغربي دون الفكر

---

(١) ينظر: مصطفى باخو السلاوي، العلمانية المفهوم والمظاهر والأسباب، (المغرب: جريدة السبيل، ط ١، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م)، ص: ٦٤.

(٢) ينظر: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٦) ص: ٦١ .



الإسلامي؛ ففي المسيحية يمكن أن يكون الإنسان مسيحيا ثم يحكم بالقانون الروماني؛ لأن المسيحية عقيدة فحسب، ولم تتضمن تشريعات لتنظيم المجتمع، والعقيدة تباشرها الكنيسة كهيئة نظامية داخلة في صلب المسيحية كديانة، والقانون تباشره الدولة بوصفها هيئة مدنية غير خاضعة لسلطان الكنيسة. أما في الإسلام فإنه قد وضع إلى جانب العقيدة قوانين وتشريعات لتنظيم الحياة الاجتماعية، وهذه القوانين والتشريعات تستلزم سلطة لتقوم بتنفيذها وتنظيم الحياة الاجتماعية على مقتضاها.

ثالثا: دعوى أن الإسلام دعوة روحية لا علاقة لها بالدنيا.

كان النبي صلى الله عليه وسلم جامعا بين السلطتين، وكذلك كان الخلفاء الراشدين والأمويون والعباسيون والعثمانيون وغيرهم. ولم يعرف التاريخ الإسلامي يوما دولة بلا دين ولا دينا بلا دولة، ولم يدر هذا الخاطر في فكر أحد من أبنائه حتى ظهر الأستاذ علي عبد الرازق بكتابه الإسلام وأصول الحكم، في آخر الربع الأول للقرن العشرين الميلادي بعد إعلان إلغاء الخلافة بعام واحد أي سنة ١٩٢٥، وادعى فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤسس دولة وأن الإسلام لا علاقة له بأمور الحكم، وأن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة[١]، ثم جاء الأستاذ خالد محمد خالد بعده بحوالي ربع قرن أي سنة ١٩٥٠ فجدد هذه الدعوى في كتابه من هنا نبدأ[٢]. وسوف أذكر أدلتهما على ما ذهبا إليه وأفندها في ضوء ما قدمته من ارتباط الدين بالدولة في الإسلام.

أ - أدلة القائلين بأن الإسلام دين لا دولة.

الدليل الأول: قوله سبحانه وتعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا} [الإسراء: ٥٤] ومن لم يكن

---

(١) علي عبد الرازق، ص: ٦٦.

(٢) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١٢، ١٩٧٤) ص: ١٦٩.



وكيلا على الأمة فليس بملك أيضا[١].

الدليل الثاني: ما روي أن رجلا جاء إلى الرسول لبعض الأمور فأخذت الرجل رعدة شديدة فقال له الرسول: (هون عليك فإني لست بملك ولا جبار وإنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة)[٢]. وقوله صلى الله عليه وسلم (أنتم أعلم بشئون دنياكم)[٣] والذي يدل على أن لا علاقة للإسلام بأمر الدنيا[٤].

الدليل الثالث: أنه إذا كان معقولا أن يؤخذ العالم كله بدين واحد فليس معقولا أن تسيطر عليه حكومة واحدة[٥].

الدليل الرابع: أن الرسول إذا صح أن من مهامه إنشاء دولة فقد كان من الحكمة أن يعين أحدا يخلفه من بعده، ولما كان "يترك أمر تلك الدولة مبهما على المسلمين ليرجعوا سريعا من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض"[٦].

الدليل الخامس: أن الدين عبارة عن حقائق ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا تختلف من بلد إلى بلد آخر. أما شئون الحكم والسياسة فهي تخضع لأسباب التطور والتبدل الدائم،

---

(١) علي عبد الرازق، ص: ٧٣.

(٢) أخرجه ابن ماجه، السنن، ج٢ ص١١٠١ حديث رقم (٣٣١٢) والحاكم في المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠) ج ٢ ص ٥٠٦ حديث رقم (٣٧٣٣) وقال: صحيح على شرط الشيخين.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي، ج٤ ص١٨٣٦ حديث رقم (٢٣٦٣).

(٤) علي عبد الرازق ص: ٧٧ و٧٩ .

(٥) المصدر السابق، ص: ٧٩

(٦) المصدر السابق، ص: ٨٨.

وتختلف في تنظيمها باختلاف الظروف والأفكار[1].

الدليل السادس: أننا إذا رجعنا إلى التاريخ تبين لنا فشل تجربة الحكومات الدينية أي تلك الحكومات التي تحكم باسم الدين، ويزعم رجالها بأنهم يطبقون تعاليمه المقدسة، وفي الحكومات الدينية الإسلامية نجد أن بعض الحكام المستبدين المسلمين قد استغلوا الصبغة الدينية للخلافة[2].

ب - تفنيد هذه الأدلة.

الرد على الدليل الأول: أن هذه الآية وما في معناها من آيات إنما نزلت بمكة، ومعلوم أن العمل على تأسيس دولة لم يكن بمكة، حيث كان الرسول رسولا فحسب تقتصر مهمته على مجرد نشر دعوته، إنما كان تأسيس الدولة بالمدينة ولقد كان مما يقضي به الواجب أن تفسر هذه الآيات في ضوء أسباب نزولها، فلما كانت هذه الآيات قد نزلت بمكة حيث كان الرسول يعاني من إعراض المشركين عنه ومن إيذائهم له ولأصحابه، فقد كان الغرض من هذه الآيات مواساة الرسول وتذكيره ببيان مهمته في ذلك الحين، وهي مجرد البلاغ والإنذار[3].

الرد على الدليل الثاني: أنه لا دلالة في الحديثين المشار إليهما على أن الرسول لم تكن له ولاية الحكم؛ فالحديث الأول إنما يقصد منه أن الرسول ليس ملكا ولاجبارا كالملوك والجبابرة الذين يعرفهم ذلك الرجل ويرهبهم ويخشى سطوتهم وجبروتهم، فالرسول إنما يقصد تهدئة ذلك الرجل وإزالة الخوف عنه. أما الحديث الثاني فإنه وارد في تأبير النخل وهذا وما يشبهه من شئون

---

(١) خالد محمد خالد، ص: ١٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٨٦.

(٣) محمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤ هـ) ص: ١٧٠، وابن عاشور، نقد علمي، ص: ٢٠.

الزراعة وغيرها من الأمور لم تجيء الشريعة بتعليمها، وإنما جاءت لبيان أحكامها من حل وحرمة وصحة وفساد ونحو ذلك[1].

الرد على الدليل الثالث: أنه لا الرسول ولا فقهاء المسلمين نادوا بسيطرة حكومة واحدة على العالم؛ فمن مبادئ الشريعة الإسلامية "التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية" فأحكام الشريعة – في غير مسائل المعتقدات والعبادات – تجري بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة ومن القواعد المقررة في الشريعة: قاعدة "رعاية المصالح المرسلة"، وقاعدة "العادة محكمة"، وقاعدة "سد الذرائع"، وقاعدة "المشقة تجلب التيسير"، وقاعدة "ارتكاب أخف الضررين"، وقاعدة "الضرر يزال شرعا"[2].

الرد على الدليل الرابع: أن السبب الذي دعا الرسول إلى عدم تعيين من يخلفه إنما يرجع إلى رغبته في إفهام المسلمين بأن أمر اختيار الخليفة موكول إليهم، وغير صحيح أن الرسول ترك أمر الدولة مبهما على المسلمين، وأنهم رجعوا سريعا بعد وفاته يضرب بعضهم رقاب بعض، فما هي إلا مناقشة دارت بينهم في سقيفة بني ساعدة[3] وسرعان ما طوي بساطها على وفاق الإسلام[4].

---

(١) ينظر: محمد بخيت المطيعي، ص: ٣٤٣ و٣٥٧، ومحمد الخضر حسين، (سوريا: دار النوادر، ط ١، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م) ص: ١٧٦.

(٢) ينظر: عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، (الإسكندرية: مكتبة منشأة المعارف، ٢٠٠٨) ص: ١١٢.

(٣) ينظر: ابن هشام ج٢ ص٦٥٧ وابن كثير ج٤ ص٤٩٠.

(٤) ينظر: محمد الخضر حسين، ص: ٢٠٥، على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد هم أن يكتب كتابا يعهد فيه لمن بعده، كما روى البخاري، كتاب العلم، باب: كتابة العلم ج١ ص٣٤ حديث رقم (١١٤) عن ابن عباس قال: لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجعه قال: «ائتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده» قال عمر



الرد على الدليل الخامس: أن الدين الإسلامي لا يتضمن في المسائل الدنيوية لاسيما ما كان منها متصلا بالأنظمة السياسية أو الدستورية إلا الأسس والمبادئ العامة كالشورى والعدالة والحرية والمساواة دون الدخول في التفصيلات، التي تختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان، أما العموميات فهي على درجة من المرونة بحيث يمكن تجاوبها مع الظروف المختلفة[1].

الرد على الدليل السادس: أنه إذا كان بعض الحكام المسلمين قد استغلوا الصبغة الدينية للخلافة فإن المسئول عن ذلك هم الحكام لا نظام الحكم ذاته، والدليل على ذلك ما ساد عصور الراشدين من مناخ العدل والتقدم حتى كتب للدولة الوليدة أن تبسط سلطانها في أقل من قرن على حضارات تليدة تجاوز عمرها آلاف السنين.

وبهذا لا يبقى متمسك لدى هذا الرأي ويتأكد أن الإسلام دين ودولة وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان حاكما، تلك الحقيقة التي جسدها النبي صلى الله عليه وسلم بفعله حين أسس الدولة الإسلامية الأولى، ووضع لها دستورها الخالد ونص فيه على أنه أول حاكم للأمة الإسلامية. وبالرغم مما كانت عليه الحكومة من البساطة في عهد الرسول بالمدينة إلا أنها كانت دولة مستوفية جميع أركانها، كما كان شأن دولة مدينة روما أو دولة مدينة أثينا في الأزمنة القديمة.

إن النبي صلى الله عليه وسلم غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا. فاختلفوا وكثر اللغط، قال: «قوموا عني، ولا ينبغي عندي التنازع» فخرج ابن عباس يقول: «إن الرزية كل الرزية، ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كتابه»، فرغبته صلى الله عليه وسلم في كتابة ذلك يدل على حرصه على النصح للأمة بكل وسيلة وعلى عدم رغبته في ترك الأمر مبهما عليهم، وترك كتابة هذا الكتاب يدل على أن أمر الأمة لها تختار من تشاء وأن الله يوفقها للأصلح، والدليل على ذلك أن الله وفقها لأبي بكر رضي الله عنه.

(١) حازم عبد المتعال الصعيدي، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، (القاهرة: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٣) ص: ٦٧.







نتائج الدراسة:

❖ أن حجية الوثيقة قائمة وأنها تصلح أساسا مع غيرها من النصوص في تنظيم العلاقات الداخلية والخارجية في ضوء ما تبقى من نصوص على إحكامها، وأن الوثيقة معين غني وزاد وافر في الأحكام السياسية التي يحتاج لها المسلمون في كل عصر، هذا بالطبع إذا استثنينا ما ارتبط بظروف المكان والزمان الذين ولدت فيهما هذه الوثيقة.

❖ أن وثيقة المدينة أسست لمدلولين لكلمة الأمة الأول: مفهوم ديني يتناول الجماعة القائمة على التوحد في الانتماء الديني، وهذه يمكن أن تتوحد في التكوين السياسي ويمكن أن تتعدد في هذا التكوين. والثاني: سياسي يتسق ومفهوم المواطنة ويشتبك مع مفهوم الجنسية، ويعني هذا المفهوم الجماعة القائمة على التوحد في الانتماء إلى مشروع سياسي واحد وكيان سياسي واحد، وهذه يمكن أن تتوحد في الانتماء الديني ويمكن أن تتنوع في هذا الانتماء.

❖ أنه كما يحسب للإسلام بعامة ولوثيقة المدينة بخاصة اعترافهما بالأمة كجماعة سياسية، دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو الدين أو النوع أو غير ذلك، فإنه يحسب لهما إعطاءهما مفهوم الأمة سواء من الناحية السياسية أو من الناحية الدينية مرونة غير عادية تجعل منه عقدا مرنا، يتيح لكل أحد إبرامه في أي وقت ومن ثم يتمتع بجملة من الحقوق وتجب عليه جملة من الواجبات. ويعني هذا قدرة الدولة على استيعاب المواطنين الجدد داخل حدودها، مهما اختلفت أجناسهم وأديانهم، وقدرة على نشر نفوذها الروحي في شتى بقاع العالم خارج حدودها، مهما تناءت ديارهم وتباعدت مواطنهم.

❖ أنه ليس هناك تعارض ولا تشابه ولا تناقض بين مدلول الأمة السياسي ومدلولها الديني، لأن الأصل الذي تقوم عليه الأمة بمفهومها السياسي هو السيادة من جانب الدولة والمواطنة من جانب الشعب، والأصل الذي تقوم عليه الأمة بمفهومها الديني هو الأخوة



الدينية، ولا يمكن أن يتعارض الأصلان؛ لأن الأول حدوده الدولة القومية أو الدولة بالمفهوم السياسي، والثاني لا حدود له وهو علاقة قائمة إما خارج الدولة ولا تعارض بين مصلحة مواطن خارج الدولة ومواطن في داخل حدودها ما دام الثاني يتمتع بحقوقه القانونية التي كفلها الإسلام لغير المسلمين.



- ❖ أن دولة المدينة المنورة قد توفرت لها كل مقومات الدولة من شعب مستقر متجانس يقوم على أساس المواطنة، ويسكن في إقليم واحد له حدود واضحة، في ظل سلطة تتمتع بالسيادة التامة على أرضها وتتوفر لها الكلمة المسموعة في الداخل ومنعة الجانب في الخارج. وقد تأكد ذلك باعتراف أكبر قبائل الجزيرة العربية قريش بهذا الكيان الوليد في صلح الحديبية، حينما عقدت قريش معه الهدنة بشروط معينة.
- ❖ أكدت وثيقة المدينة على أن الإسلام دين ودولة تلك الحقيقة التي جسدها النبي صلى الله عليه وسلم بفعله حين أسس الدولة الإسلامية الأولى، ووضع لها دستورها الخالد ونص فيه على أنه أول حاكم للأمة الإسلامية. وأن له الولاية على كل من كان خاضعا لتلك الحكومة، سواء كان مسلما أو غير مسلم، وبوصف كونه نبيا لم يكن يطلب من غير المسلمين من الذين تركهم على دينهم الاعتراف بنبوته، ولو أن دعوته عامة شاملة لجميع البشر.

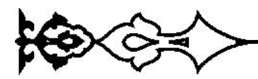




التوصيات.



- إيلاء الاهتمام بالوثائق والنصوص ذات الطابع السياسي والاجتماعي والتي تتناول جانبا أو أكثر من جوانب المجتمع المدني كما يراه الإسلام، وتؤسس لعلاقة إيجابية مع الآخر قوامها التعايش والتساكن والتضامن العام في الحقوق والواجبات، وعلى رأسها النص القرآني الشريف والذي يمكن الخروج منه بدستور متكامل لمجتمع إنساني قائم على أسس دستورية وقانونية، ومثل وثيقة المدينة المنورة والتي يمكن اعتبارها دستورا شاملا بما تناولته من نظم اجتماعية وعلاقات سياسية وفلسلفات اقتصادية، ومثل صلح الحديبية وعهده صلى الله عليه وسلم لنصارى نجران، ومثل عهد الإمام علي رضي الله تعالى عنه لعامله على مصر الأشتر النخعي والذي يعتبر هو الآخر سياسية متكاملة في معاملة الرعية وإدراة شئونها الاقتصادي.
- الاهتمام بنظرية السياسة الشرعية عند وضع الدساتير العامة والقوانين واللوائح التي تنظم المجتمعات الإسلامية، واختيار النظم والسياسيات وفقا لقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأعراف الإنسانية، ومراعاة ما هو أصلح للمجتمع الإنساني مادام ذلك لم يصطدم بنص قطعي لا يمكن تأويله، وفي ضوء هذه القواعد ينظر إلى اجتهادات الأئمة فما كان مبنيا على نص قطعي الثبوت والدلالة فهو مقبول أما ما كان مبنيا على اعتبارات الزمان والمكان فيجب إعادة النظر إليه في ضوء هذه القاعدة.
- الدعوة إلى تشكيل مؤسسة إسلامية تضم لفيفا من المفكرين والفقهاء وصناع القرار ومؤسسات المجتمع المدني الإسلامية، تعمل على صياغة برنامج عام لمجتمع مدني إسلامي يتناول الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية وقضايا الأقليات غير المسلمة، وأفضل السبل لدمج هذه الأقليات مع مراعاة عدم إهدار الخلفيات الثقافية والتنوعات الدينية بحيث يحمل هؤلاء من الواجبات ما يتناسب مع هذه الخلفيات، على أن يكون



المرجع في ذلك هو القواعد العامة للتشريع الإسلامي والوثائق السياسية الصحيحة واجتهادات المفكرين والمنظرين في السياسة الشرعية.

- أن يكون من ضمن عمل هذه المؤسسة وغيرها من المراكز: تأصيل ظاهرة الفقه السياسي الإسلامي، وعدم الاكتفاء في هذا الإطار بالنواحي السياسية بل تعطى النواحي الاقتصادية أهمية كبرى باعتبار الاقتصاد وقود الحياة الاجتماعية وباعث الحركة فيها، وفي هذا الصدد يجب العناية بالمبادئ الاقتصادية في القرآن الكريم والسنة النبوية ومعاهدات النبي صلى الله عليه وسلم وتحرير هذه المبادئ تحريرا علميا دقيقا يساعد على الاستفادة منها في النواحي النظرية والعملية على حد سواء.

المصادر والمراجع

١. أحمد أحمد غلوش، السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م).

٢. أحمد الشعبي: وثيقة المدينة، المضمون والدلالة، (قطر: كتاب الأمة، ط ١، ٢٠٠٥).

٣. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: دار الحديث دار الحديث – القاهرة، ط١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م).

٤. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأروناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١).

٥. أحمد عبد القادر الجمال، مقدمة في أصول النظم الاجتماعية والسياسية، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، ١٩٨٥).

٦. أحمد محمود الخولي، نظرية الشخصية الاعتبارية (القاهرة: دار السلام، ط٢، ٢٠٠٨).

٧. الأزهري تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢٠٠١).

٨. الأسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م).

٩. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤ م).

١٠. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة وتعريب: خليل أحمد خليل، (بيروت: منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١).

١١. بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة، ترجمة ثائر غريب، (بيروت: قدمس، ط١، ٢٠٠٩).

١٢. الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: الحلبي، ط٢، ١٩٧٥).

١٣. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام



محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م).

١٤. جاك دوه نيديه، الدولة، ترجمة: أحمد حسيب عباس، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط ١، ٢٠١٢).

١٥. جوزيف ستالين، الماركسية والقضية القومية، (بيروت: دار النهضة الحديثة).

١٦. الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).

١٧. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٢٧١ هـ ١٩٥٢ م).

١٨. حازم عبد المتعال الصعيدي، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، (القاهرة: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٣).

١٩. الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠).

٢٠. ابن حبان، الثقات، (الهند: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، ط ١، ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣)

٢١. ابن حبان، الصحيح، تحقيق: شيعب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٨).

٢٢. ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة، بدون بيانات).

٢٣. حمزة حمزة، الشخصية الاعتبارية، مجلة جامعة دمشق، المجلد السابع عشر، العدد ٢.

٢٤. خالد عليوي جياد، حقوق الآخر في ضوء وثيقة المدينة المنورة (كربلاء: مجلة رسالة الحقوق، السنة الرابعة العدد الثاني، ٢٠١٢).

٢٥. خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١٢، ١٩٧٤).

٢٦. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م)

٢٧. الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٣ م).



٢٨. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، ط ١، ٢٠٠٤).

٢٩. الزبيدي، تاج العروس، (دار الهداية).

٣٠. ساطع الحصري، ما هي القومية؟ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ، ط ٢، ١٩٨٥، ص٢٠٠).

٣١. الساعاتي، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، بدون تاريخ).

٣٢. سعد عصفور، القانون الدستوري والنظم السياسية، (الإسكندرية: دار المعارف، ط ١، ١٩٥٤).

٣٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمي، ط ١، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م).

٣٤. ابن سيد الناس، عيون الأثر، تحقيق: إبراهيم محمد رمضان، (بيروت: دار القلم ، ط١، ١٤١٤/ ١٩٩٣).

٣٥. سيف الدولة، نظرية الثورة العربية (٣) المنطلقات (بيروت: دار المسيرة، ط ١، ١٩٧٩).

٣٦. شاخت وبوزورث، تراث الإسلام ترجمة محمد زهير السمهوري وآخرين (الكويت:سلسلة عالم المعرفة، ط ٣، ١٩٩٨).

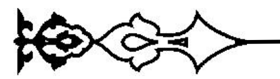
٣٧. الطبري، تفسير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠).

٣٨. الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).

٣٩. عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤ هـ).

٤٠. عبد الأمير كاظم زاهد، نظرية السيادة في الفكر الإسلامي، مجلة المنهاج ـ العدد الستون ـ شتاء ١٤٣٢هـ -٢٠١١م.

٤١. عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار الجيل، ط



١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م).

٤٢. عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، (الإسكندرية: مكتبة منشأة المعارف).

٤٣. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، (الإسكندرية: مكتبة منشأة المعارف، ٢٠٠٨).

٤٤. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الشريعة الإسلامية، (الإسكندرية: مكتبة منشأة المعارف، ٢٠٠٨).

٤٥. عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون تحقيق: خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م).

٤٦. عبد الرزاق السنهوري، الدين والدولة في الإسلام، مجلة المحاماة الشرعية، ١٩٢٩.

٤٧. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م).

٤٨. عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية (الكويت: دار القلم، ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨م).

٤٩. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (القاهرة: مكتبة الدعوة).

٥٠. عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، (بيروت: دار النضال، ط ٢، ١٩٨٩).

٥١. عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٨٦).

٥٢. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٣).

٥٣. العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري (جدة: دار المنهاج، ط ١، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠ م).

٥٤. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠ هـ).

٥٥. الفيروز أبادي في القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٨، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م

٥٦. القاضي عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (المكتبة العتيقة ودار التراث).



٥٧. قدامة: المغني لابن قدامة (القاهرة: مكتبة القاهرة، ط١، ١٩٦٨).
٥٨. القرطبي، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية – القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤ م).
٥٩. القليوبي وعميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥).
٦٠. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م).
٦١. كامل سلامة، دولة الرسول من التكوين إلى التمكين، (الأردن: دار عمار، ط ١، ١٩٩٤).
٦٢. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ط١٩٨٨،١
٦٣. ابن ماجة، سنن ابن ماجه، (القاهرة: دار إحياء التراث العربي).
٦٤. الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث).
٦٥. محمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤ هـ).
٦٦. محمد حسين هيكل، حياة محمد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون بيانات).
٦٧. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٦).
٦٨. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٦).
٦٩. محمد كامل ليلة، النظم السياسية الدولة والحكومة، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٩).
٧٠. محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٩١).
٧١. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام (القاهرة: دار الفكر العربي).
٧٢. محمود عاطف البنا، الوسيط في النظم السياسية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨٨ م
٧٣. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٠ – ١٩٨٠).



٧٤. مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي – بيروت)

٧٥. مصطفى باخو السلاوي، العلمانية المفهوم والمظاهر والأسباب، (المغرب: جريدة السبيل، ط ١، ١٤٣٢ هـ – ٢٠١١ م).

٧٦. ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ).

٧٧. ابن نجيم في الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٩ م).

٧٨. النووي، شرح صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢).

٧٩. ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ٢، ١٣٧٥هـ – ١٩٥٥م

٨٠. الواقدي، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، (بيروت: دار الأعلمي، ط٣ ، ١٩٨٩ م).

٨١. ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ط ٢، ١٩٩٥ م).

٨٢. يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٩ م).


مجلة
كلية
الدراسات
الإسلامية